UYGAR BARBARLIK

STJEPAN G. MESTROVİC



A Ç I L I M K İ T A P



UYGAR BARBARLIK

STJEPAN G. MESTROVİC

Uygar Barbarlık

bir postmodern eleştiri teorisi

Stjepan G. Mestrovic
Teksas A&M Üniversitesinde Sosyoloji Profesörü.

Diğer Eserleri

- *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology.* (1988), Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- *The Coming Fin de Siecle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism.* (1991) London: Routledge.
- *Durkheim and Postmodern Culture.* (1992) Hawthorne, NY: Adline de Gruyter.

Uygar Barbarlık

bir postmodern eleştiri teorisi

STJEPAN G. MESTROVİC

Türkçesi: Mehmet Özay



AÇILIM KİTAP

açılımkitap
büyük reşitpaşa cd. no: 22/16
vezneciler istanbul
tel: (0212) 520 98 90-527 06 77

açılımkitap: 7
Sosyoloji: 3

The Barbarian Temperament,
Stjepan G. Mestrovic, Routledge, 1993, Londra

birinci baskı: mayıs 2004

ısbn 975-352-205-3

kapak tasarım: sezer erdoğan ▪
uygulama: pınar ▪ ***dizgi-içdüzen:***
pınar ▪ ***baskı:*** yıldızlar matbaacılık

açılımkitap pınar yayınları kuruluşudur.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

20. yüzyılın sonuyla (*fin de siécle*) milenyumun sonunun (*fin de millennium*) kesiştiği içinde bulunduğumuz zaman diliminde, uygar dünya olarak adlandırılan olguyu nasıl algılayabiliriz? Uygarlığın zirvesinde miyiz, yoksa çağdaş barbarlığı mı yaşıyoruz? Bu sorular elinizdeki bu çalışmanın temel inceleme alanına girmektedir. Çalışmaya, *fin de siécle* teriminin altında yatan teoriyi ve felsefi nüansları ele aldığım *Coming Fin de Siécle* (1991) isimli kitabımda bıraktığım yerden devam edeceğim. Bu terim yüzyıl önce, "yüzyılın sonu" gibi yalınkat bir anlamdan ziyade, daha farklı bir anlam çağrıştırması amacıyla icad edilmişti. Bu terim modernitenin yoz, hastalıklı, çürümüş ve dejenere yönlerini ima ediyordu. Benzer özellikler, içinde yaşadığımız 20. yüzyıl sonu kültüründe de kolaylıkla bulunabilmektedir: "Çöküş" kelimesi genellikle, modern şehirler, ırklar arası ilişkiler, aile, toplumsal cinsiyetler arası ilişkiler ve genel ahlâki durumlara atfen kullanılmaktadır. Hastalık dendiğinde, insanın aklına hemen AIDS kadar postmodern AIDS kültürü ve bozuk ekonomik durum gelmektedir. Yozlaşma

mı? Anket sonuçları pek çok Amerikalının politikacıların ve hükümette yer alanların genelde rutin bir yozlaşma içerisinde olduklarını düşündüklerini ortaya koymaktadır. Artık günümüzde dejenerasyon, Batı'da okul öncesi çağındaki çocuklara kokain ve diğer uyuşturucu kullanımının tehlikelerinden, AIDS'den, kendileriyle ilgilenen yetişkinlerin cinsel tacizlerinden ve daha önceki nesillerin hayal bile edemeyecekleri tehlikelerden nasıl korunmaları gerektiği öğretilecek denli sıradan bir hâl almıştır. Birleşik Devletlerde, pek çok öğrenci sabah okul binalarına girmeden önce, birbirlerine ve öğretmenlerine karşı kullanabilecekleri bir silah bulundurmaları ihtimaline karşı dedektörlerle aranmaktadırlar. Bu durumda, artık çocuk masumiyetinden söz etmemiz ne kadar anlamlıdır?

Fakat *la maladie de fin de siécle* tabiri modernitenin barbarca sapkınlıklarından iğrenmeden çok daha fazla şeyi belirtmektedir. Bu terim, üzeri cilalanmış yozlaşma imgelerini, prestij kaynağı hastalığı ve süslenip püslenmiş çürümeyi akla getirmektedir, Modernitenin başına musallat olan bu bozukluklarla ilgilenmek yüzyıl önce Fransız entellektüelleriyle sınırlı değildi. 19. yüzyıl sonunda yaşamış Amerikalı sosyolog Thorstein Veblen (1857-1929), 1899 yılında yayımlanan *The Theory of the Leisure Class* isimli klasik bir yapıt hüviyeti kazanmış çalışmasında, Amerikan kültürünün giderek bütün dünyayı saracak olan çağdaş barbarlığı temsil ettiğini ileri sürmüştü. Veblen, sosyolojinin önde gelen Amerikalı kurucuları arasında yer almasına ve C. Wright Mills, David Diesman ve Jean Baudrillard'da etkisi açıkça görülmesine rağmen, temel sosyoloji teorisi alanına kabul edilmemiştir. Talcott Parsons, Veblen'i göz ardı etmiş; Frankfurt Okulu ise Veblen'in düşüncelerini değerlendirmede başarısız olmuştur. Anthony Giddens ve Jürgen Habermas gibi günümüzün önde gelen sosyologları sanki Veblen hiç yaşamamış gibi hareket etmektedirler. Ancak ben, Veblen'i ciddiye alıyorum.

Çalışmanın Birinci Bölümüne, Baudrillard'ın Veblen'den neler devşirdiğini ve neleri göz ardı ettiğini ortaya koyarak

analize başlayacağım. Her iki düşünür de, Amerika'yı modern dünyanın geleceğinin tartışılmasında bir araç olarak kullanmaktadır. Amerika, sosyologların ilgilendiği ve ilgilenmesi gereken olguların bir sembolü olarak Fransa'nın yerini almıştır. Aslında, çelişkili bir girişim olmakla beraber, özlü bir tartışma için bu düşünürlerin öncülüğünü takip edeceğim. Aynı zamanda, Amerika tartışma için de bir araç olarak kullanılmaktadır, çünkü Amerika birbiriyle ilişkili pek çok düşünür ve konuyu bünyesinde barındırmaktadır. Freud Amerika'dan nefret ediyordu; Tocqueville, Veblen'in aklın alışkanlıkları (*habits of mind*) dediği ve Baudrillard'ın reddettiği, Amerikalıların duygu alışkanlıklarını (habits of heart) keşfetti; Bellah, *Habits of the Heart* isimli çalışmasında Tocqueville'nin Amerika'sını ele aldı; Durkheim ve Weber Amerika'yı anominin ve Protestan etiğinin yuvası olarak ele aldılar ve Veblen'in, *Theory of the Leisure Class*'da ele aldığı Amerika bu sefer David Riesman'ın *Lonely Crowd* isimli çalışmasında yeniden gündeme geldi.

Oluşturmaya çalıştığım bu yeni teorik yaklaşım, insanın uygarlık tarafından evcilleştirilemeyeceği varsayımında bulunan bir tür eleştiri teorisidir. Bu yaklaşım, kökenleri Platon'a kadar geri götürülebilecek, görünürde çözümlenemez gibi duran, insanın erdemi nasıl öğretebileceği ya da iyi bir toplum oluşturmada nasıl başarı sağlayabileceği sorununu gündeme getirmektedir. Bu çalışmanın amacı bu soruya bir cevap bulmak değil; fakat barbarlık sorununu yeni bir yaklaşımla ele almaktır.

Burada ileri sürülecek argümanın tezat içeren doğasına rağmen, bu yaklaşımı ciddiye almak isteyen, 20. yüzyılın ana hatlarına şöyle bir göz atmalı ya da düzenli bir şekilde CNN izlemelidir. Bu yüzyıl, Nazizmden Komünizme ve sözde Demokrasiye kadar, siyasal spektrumun her iki ucuna mensup yaklaşımlarca desteklenen yüce "rasyonel" amaçlar uğruna hayatlarını veren kurbanların kanlarıyla yoğrulmuş bir yüzyıldır. Son Çözüm'den (*Final Solution*) Gulag'a, Hiroşima'ya, Körfez Savaşı'na ve şimdilerde eski Yugoslavya'da devam eden

vahşi savaş örneklerine bakıldığında sosyal bilimciler, artık daha ne kadar, insanlığın giderek barbarlıktan uzaklaştığını söyleyebilir? Belki de, insanoğlunun istenç kapasitesine sahip olduğu yönündeki katlanılmaz düşmanlığın ciddi bir analizi nihayetinde soruları ve uzun vadeli çözümleri bulmaya yönelecektir.

İkinci Bölümden Yedinci Bölüme kadar Veblen, Baudrillard, Max Horkheimer, Pitirim Sorokin, Emile Durkheim, Georg Simmel ve Sigmund Freud arasında gözardı edilen benzerlikleri bulmak suretiyle yeni, postmodern eleştiri teorisinin temellerini oluşturma yolunda görüşler ileri süreceğim. Aslında, yukarıda zikredilen bu düşünürlerden bazıları üzerinde daha fazla durulacaktır. İlk etapta, bu düşünürler ilginç kişilikler ya da en azından birbiriyle alâkası olmayan meslektaşlar olarak görülebilir. Bu konudaki düşüncemi kısaca anlatacağım; fakat önce "eleştiri teorisi" kavramını kullanmamın Horkheimer, Theodor Adorno ve Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinin çabalarını yeniden gündeme getirmek olmadığını söylemek istiyorum. (İkinci Bölümde, modernist bilim kavramlarını eleştirirken Veblen ve Durkheim'dan faydalandım.) Aksine, amacım bu birbirinden farklı gözüken düşünürlerin çalışmalarındaki Aydınlanma karşıtı duyarlılıklara işaret etmek: Horkheimer'ın düşüncesinde göz ardı edilen Arthur Schopenhauer'un felsefesine ilgiyi tam anlamıyla ortaya koymak; Baudrillard'da eksik olan psikoloji kadar "derin" sosyoloji ihtiyacını da ortaya koymak; Durkheim'ı statükocu işlevselci ve Freud'u da cinsellik takıntısı olan ruh doktoru imgesinden kurtarmaktır.

Veblen'in *Theory of the Leisure Class* isimli çalışmasını üniversitede geçen sene verdiğim sosyoloji dersi için okunması gereken birkaç kitaptan biri olarak seçtiğimi söylemeliyim. Bazı öğrenciler gündemde olmayan kitaplar okuttuğumdan ve bunlarla ilgili dönem ödevi istediğimden yakınmaya başladılar. Öğrenciler son derece bildik metinler okumak ve nihayetinde de çoktan seçmeli bir sınav olma arzusundaydılar. Öğrenciler dönemin ilk iki haftası boyunca Veblen'in modern

barbarlıkla ilgili yalın gerçekleri ortaya koymasına büyük tepki gösterdiler. Bir gece, henüz yeni doğmuş bebeğimin yattığı odanın camının kırılmasıyla uyandım. Biri camdan içeriye içi üre dolu bir şişe fırlatmıştı. Şans eseri beşiğinde uyumakta olan bebeğime bir zarar gelmemişti. Dışarıda, arabamın üzerine sprey boyayla "dick" (erkek cinsel organı) yazılmıştı.

Bu olayın suçlusu ya da suçluları bulunamadı. Söz konusu olayın derste Veblen okutmamla bir ilgisinin olamayacağının farkındayım. Bununla beraber, başlangıçta sınıfta ortaya çıkan düşmanlık öylesine aşikârdı ki, sezgilerim bana bu barbarca olayın, öğrencileri modern toplumlarda gizli barbarlığa duyarlı hale getirmek için derste Veblen'i okutmamla alâkalı olduğunu söylüyordu. Sonunda sınıf Veblen'in görüşlerini takdir etmeyi öğrendi ve ben hâlâ eski öğrencilerimden bu kitabı okuttuğumdan ötürü teşekkür içeren kartlar almaktayım. Şayet doğruyu söylüyorlarsa, öyle anlaşılıyor ki, üniversitede ders aldıkları diğer profesörlerden çoğu çağdaş yüksek eğitimde olması gereken ilginç bir görüş hakkında ödev vermemişti. Her halükârda, bu üzüntü verici tecrübeden çıkardığım ders, Veblen'in ele alınması zor bir düşünür olduğudur. Veblen yoğun bir şekilde, Batı'nın kendine biçtiği üstünlük imgesini eleştirmektedir. Modernistler, Baudrillard tarafından icad edilen imgesel dördüncü dünyada yaşayan barbarlardan üstün olduklarına inanmaktadırlar. Ben derslerimde hâlâ Veblen'in bu eserini okutmaktayım; fakat öğrencileri okuduklarında, başlarına gelecek şoka, özellikle de barbarlığın modernliğin özünde yer aldığını fark etmelerine hazırlamak için epey vakit harcıyorum.

Benzer bir nedenle, esere başlamadan önce okuyucuyu Veblen'e alıştırmak amacıyla birkaç sayfalık açıklamada bulunuyorum. Okuyucu modernliğin çağdaş bir barbarlık olduğu yolundaki teze karşı gelir ya da buna kızarsa, bunun benim orijinal tezim olmadığını bilmelidir. Veblen zaten bunu daha önce söylemiş -ve yüzyıl önce pek çok insanı kızdırmıştı. Bu kitabımdan önce Veblen'in *Theory of the Leisure Class* isimli

çalışması yerine okunacak başka bir çalışma olmadığını söylemeliyim. Şayet okuyucu Veblen'a öfke besliyorsa, Veblen'in çağdaş toplumda işaret ettiği gerçekleri fark etmeye çalışmalıdır. Pek çok öğrencim gibi okuyucunun da gerçeklerle Veblen'in suçlamaları arasında çok yakın bağlar bulabileceğini düşünüyorum: Günümüz suç oranları, uyuşturucu kullanımı, cinsellik, beyaz yakalılarca işlenen yasadışı uygulamalar ve hükümetlerde ortaya çıkan yozlaşma, çevre katliamları ve Veblen'in dile getirdiği diğer pek çok konu dikkate alınmalıdır. Prestij elde etmeye yönelik sonsuz çaba, son derece aleni bir şekilde ortaya çıkan tüketim ve boş zaman modern yaşamın birbirine geçmiş yönlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda okuyucuya yardımcı olmak için Birinci Bölümde ve kitap boyunca bu konuyla ilgili pek çok somut örnek vermeye çalışacağım. Şayet okuyucu savunma mekanizmasını kullanmaz ve bununla beraber medya vasıtasıyla bizlere ulaşan insanlık dışı eylemlerin her günkü örneklerini dikkate alırsa, en azından Veblen'in bu şüphesinde ne denli haklı olduğunu kabul edebilir -modern insanlık belki de pek çok insanın itiraf etmeye cesaret edilebildiğinden çok daha fazla barbardır. Ve şayet okuyucu duyduğumuz bu şüphe bağlamında Veblen'i ve beni haklı görürse, Veblen'in bu olumsuzluklara karşı bir panzehir sunduğunu zihninin bir köşesinde tutmalıdır. Ne Veblen ne de ben, modernistleri sadece barbar olarak adlandırıp meseleyi bu noktada bırakıyoruz.

Kimi okuyucular Marx'ı niçin ele almadığımı merak edebilirler. Marx'ın (1983) yabancılaşma konusundaki çalışmalarını son derece nitelikli bulduğumu ve *Capital* ([1858] 1977) isimli eserinde acı çeken işçiler için kullandığı merhamet (compassion) kavramı kadar nitelikli sosyologluğunu da takdir ettiğimi söylemeliyim. Bununla beraber, Marx'ın kullandığı merhamet kavramı, onun adlandırmasıyla, vampire benzeyen burjuvazinin küçümsemeleri arasında kaybolmuştu. Daha da ötesi, Marx'ın ne ütopyacılığını ne de toplumsal mühendisliğe duyduğu inancı kabul edebiliyorum. Nietzsche bizleri çok

daha önceden büyük sistemci yaklaşımlar sunanlar konusunda uyarmıştı, çünkü sistem empoze etme istenci sonunda cellatlığa ve darağacına dönüşmektedir. Veblen, Marx'ın kaygı duyduğu toplumsal adaletsizliklerle ilgileniyordu; fakat Marx'ın aksine, Veblen okuyucuya pembe rüyalar sunmadı. Veblen adaletsizlikleri sınıf mücadelesine atıfta bulunarak açıklamadı; aksine asla sona ermeyecek gibi gözüken barbarca kültürel alışkanlıkların sürekliliğini ileri sürüyordu. Daha da ötesi, tabakalaşmanın asla ortadan kalkmayacağı noktasında Sorokin'le (1959) aynı görüşü paylaşıyorum: İnsanın ümit edebileceği en iyi şey refahın, yeteneklerin ve prestijin bölüşümüdür. Kitap boyunca, Veblen'in Marx'tan üstün olduğuna dair pek çok neden sundum.

Komünizmin, Marx'm niyetlerine uygun olup olmadığı tartışmasına girecek değilim. Bununla beraber, Marx'a dayandıramayacağım nedenlerden biri de, komünizmin 1989 yılından beri sonunda dünyanın -her yerinde olmasa da- kimi bölgelerinde çöküş sürecine girmesidir. Marksizmin ve komünizmin her ikisinin de modernist öğretiler olduğu noktasında Zygmunt Bauman (1992) ile aynı fikirleri paylaşıyorum. Marx'm yaşadığı dönemde son derece başarılı olduğunu söylemeliyim: Marx, diğer sosyologlara göre, dolaylı ya da dolaysız, pek çok insanı etkiledi. Aynı şey Veblen ve ele alacağım diğer entellektüeller için söylenemez. Marx'ın lehinde ya da aleyhinde yapılan bütün tartışmalara ve "gerçekte" onun ne demek isteğini saptamaya yönelik bütün çabalara rağmen, Hegel kadar Marx'ın da, tarihin sonunu öngörebilecekleri ya da bu süreci hızlandırabilecekleri konusunda yanıldıklarına inanıyorum. Veblen ve ele aldığım diğer düşünürler, modernistlerin tarihin ağır yükünden kurtulamayacaklarını bize öğretmektedirler.

Esere, Veblen'le başlayıp, daha sonra Horkheimer ve diğer Aydınlanma karşıtı düşünürleri, özellikle de Freud ve Durkheim'ı ele alacağım. Niyetim, Veblen'in sadece bir put kırıcı olduğunu göstermek değil, aynı zamanda, toplumsal düzen

arayışlarında rasyonalist olmayan bir bağlam peşindeki entellektüellerle benzerlikliğini keşfetmektir. Durkheim olmaksızın, postmodern eleştiri teorisi bağlamında ortaya konacak herhangi bir teşebbüs bireyselciliğin sosyo-kültürel temellendirmesini açıklamada ve sağlıklı bireyselcilikle toplumdaki yaşamı karakterize eden narsizm arasındaki farkın belirlenmesinde başarısız olacaktır. Freud olmaksızın, postmodern eleştiri teorisi pek çok faşizm yanlısı için irrasyonel temellerini ve modern yaşamın acımasız yönlerini açıklamada eksik kalacaktır. Örneğin, toplum eleştirmeni olarak sahip olduğu meziyetlere rağmen, Baudrillard sadizmin, gerçekliklerden ziyade imgeler tarafından oluşturulmuş toplumsal dünyadaki bir diğer kurgu olduğu sonucuna varmaktan daha iyi bir şey yapamamıştır. Freud'un bir psikolog, Durkheim'ın da bir sosyolog olarak saçma bir şekilde somutlaştırılmasıyla mutlaklaşan psikoloji ve sosyoloji arasındaki suni engeli kaldırma zamanı gelmiştir. Bu anlamda işe yarar bir postmodern eleştiri teorisi, bireyi ve toplumu aynı anda ele almak zorundadır. Bu bağlamda, şüphecilik, önyargı ve husumetle karşılaşmaya hazırım. Şimdi, biraz da, beni harekete geçiren itkilere değineyim.

Birincisi, Habermas'ın Aydınlanma projesini tamamlamak amacıyla ortaya koyduğu çabalara alternatif sunduğum doğrudur. Habermas'ın, Frankfurt Okulu'nun mirascısı olma konumunu sorgulamak niyetinde değilim. Habermas'ı sadece sunacağım teoriyi daha net ortaya koymama yarayacağı için ele alacağım. Niyetim modernistlerin, rasyonalitenin barbarlığı frenleme yeterliliğine sahip olduğuna dair besledikleri inancın son yıllarda yoğun biçimde sarsıldığını ileri sürmektir. Halbuki Habermas toplumun temelini rasyonalitede aramaktadır. Ben ise toplumun temelinin rasyonalite dışında olduğunu ileri sürüyorum. Modern Batı'nın, müzakereler ve diğer rasyonel araçlarla, 1992 yılında Bosna'daki savaşta ortaya çıkan soykırımı önleme konusundaki zaafiyeti rasyonalitenin barbarlığı kontrol altına almadaki başarısızlığının trajik bir göstergesidir. Soykırımdan sonra, "Bir daha asla olmayacak!" nakaratı

duyuluyordu. Harika!, 20. yüzyılda komünizmin çöküşüne, dünyanın değişik yerlerinde çeşitli faşizan yönetim şekillerinin yükselişi eşlik etti. Sunduğum argümanların tezat içerdiklerinin ve karmaşık olduklarının tastamam farkındayım. Okuyucudan, Habermas'la ilgili anlaşmazlıklarımın kişileştirilmemesini rica ediyorum. Yaptığım sadece, Habermas'ın argümanını buna benzer diğer argümanlarla birlikte ele almaktır.

İkincisi, rasyonalitenin alternatifi olarak merhameti (compassion) teklif ediyorum. Şayet rasyonalite toplumları birarada tutma noktasında yetersiz kalıyorsa, toplumsal düzenin empatinin ve merhametin diğer türevlerinin daha güçlü yapılarına bağlı olabileceğini ileri sürüyorum. Merhamet kelimesiyle başka insanların çektikleri acıları -yani kelimenin tam anlamıyla birlikte acıya katlanma- paylaşma noktasında acıma, yardımseverlik, sosyalizm ya da söz konusu bu acıyı hissedebilme noktasında kabaca bir başka öykünmeyi kastetmiyorum. Söylemek istediğim şeyi tastamam anlaşılır kılmak için Schopenhauer'un ([1841] 1965) merhamet konusunu ele alan bir eserine vurgu yapacağım. Daha da ötesi, Simmel'in, Sorokin'in, George Herbert Mead'ın, Veblen'in, Durkheim'ın ve Freud'un çalışmalarında yer alan sevgi ve içinde empatinin de bulunduğu diğer sevginin türleri bağlamı kadar bu bağlam çerçevesinde de Max Horkheimer'ın Schopenhauer için yaptığı övgüyü dile getiriyorum. Okuyucu benimle aynı görüşleri paylaşmak zorunda değil. İsteğim sadece, argümanımı bir yerlere dayandırıyor olmamın fark edilmesi ve eleştirilerin ele aldığım kavramların felsefi bağlamlarında yapılmasıdır.

Üçüncüsü, okuyucunun beni Arthur Schopenhauer'un sadık bir talebesi gibi görmesi yanılgı olacaktır. Diğer eserlerim bağlamında bana ulaşan birkaç görüş, tarafsız bir argüman olması gereken şeyi kişileştirmiş ve Schopenhauer'un felsefeciliğinden öte sosyolog olarak dile getirdiği gerçekleri tamamiyle göz ardı etmiştir. Schopenhauer'a vurgu yapmam son derece yalın nedenlere dayanmaktadır: İçlerinde Georg Simmel'in de (1902, [1907], 1986) bulunduğu sayısız tarihi kaynağa göre

Schopenhauer 19. yüzyıl sonu düşünce evreninin önde gelen felsefecisidir. Schopenhauer, sosyolojinin, onun meşhur olduğu bir dönemde ve çevrede yeni bir bilim olarak doğmuş olmasından ötürü ciddiye alınmalıdır. Ortaya koyduğum yaklaşım çerçevesinde yapılan kimi yanlış değerlendirmelerin aksine, Schopenhauer felsefesi ve sosyolojinin kurucularından herhangi birinin çalışması arasında doğrudan, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde bir ilişki kurmuyorum. Yaptığım şey son derece yalındır ve savunulması da son derece basittir: Schopenhauer önemli bir şahsiyettir, çünkü Kant'a ve Hegel'e meydan okumuştur ve Nietzsche'nin üstadıdır.

Bu çalışmanın ayırt ediciliği bağlamında dördüncü ve belki de en önemli husus Schopenhauer ve Horkheimer arasında entellektüel bir bağlantı kurmuş olmamdır. Arthur Hübscher'in alıntıladığım kısa fakat önemli açıklaması üzerinde dikkatlice düşünülmelidir:

> "Horkheimer'in, Schopenhauer Topluluğu'nda ele aldığı ve daha sonra eserlerinde yayımladığı birkaç konuşması Schopenhauer'un düşünce dünyasıyla kurduğu derinlikli orijinal ilişkiye dair belgeleri oluşturmaktadır. Bu konuşmalar, aynı zamanda, ilk başlarda kaleme aldığı çalışmalarında bulunabilecek kararlı açıklamaların yer aldığı ve başlangıçtaki düşüncelerin geliştirildiği metinlerdir. Schopenhauer'un "Hegel ve takımına" serzenişte bulunurken kullandığı "sıradan iyimserlik" söz konusu olduğu sürece, bunun genç Horkheimer'm gençlik dönemiyle bir ilgisi yoktur... Horkheimer'in geç dönem çalışmaları, ne ilerleme düşüncesine beslenen ütopyacı umutların ne de iktidarını yitirmiş geleneğe kaçışın denetimini ele geçirmesi mümkün olan bir gerçekliğin maskesini indirme niteliğine sahiptir. Schopenhauer'un temel görüşlerinden biri, bu görüşün çoğul probleme sahip yönü içerisinde teyit edilmiş ve geliştirilmiştir: Bütün ulaşılabilir mutluluk acıyla geri döndürülemeyen, karşılıklı ilişkide yatmaktadır; bütün isteklerin ve acıların ortadan kaldırılması daima diğerlerine yol açmaktadır; ve dünyadaki bu temel öge asla ve hiçbir yerde ortadan kaldırılamayacaktır. Yapılabilecek olan şudur: bi-

rey perişan ve ümitsiz bir dünyada, mümkün olduğu ölçüde, insani koşulun anlamını kavramaya; kollektif güçler karşısında kendi bireysel varlığını güçlendirmeye ve sonuç itibariyle içinde insani dayanışma göstergesine dair belirgin bir ifadenin yer aldığı "diğerine özlem duymak" suretiyle hayatta kalmaya çalışmalıdır. Eylemde bulunma reddedilemez; bu sınırlandırılmış olasılıklar içerisinde açıklanmaktadır." (1989: 272-3)

Hübsher, Horkheimer'in halk yığınlarını küçümsemesinin Schopenhauer felsefesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Çünkü, Schopenhauer "halk yığınlarına hitap etmemektedir; o, modern sosyologların kavramsal çerçevelerine uyarak bireye hitap etmektedir" (a.g.e.: i). Bu değerlendirmeyi, ortaya konulduğu şekliyle kabul etmek yerine bireyselciliğin ve toplumun -en çok ihtiyaç duyulan- analizi için bir başlangıç noktası kabul ediyorum. Bu çalışmanın pek çok yerinde bu soruna değindim. Bu yüzden burada sadece bu konudaki argümanımı özetlemekle yetineceğim: Eleştiri teorisinin halk yığınları kavramı artık günümüzde etkisini yitirmiştir, çünkü bu kavram modern toplumlarda geleneklere uygunluk kadar bireyselciliğin aynı anda varoluşunu dile getirmemektedir. Böylece, bazı postmodernistler baskıcı anlatıların başarısızlığının bireyi özgürleştireceği ve hoşgörüye yol açacağını ümit etmektedirler. Baskılarla engellenmemiş bireyler tarafından kimi zaman sergilenen kini ve sadizmi dile getirmede başarısız olan işte bu hüsnü kuruntudur. Diğer taraftan, Robert N. Bellah, Christopher Lasch ve Allan Bloom gibi yazarlar bireysel özgürlüğü temelde narsist ve zararlı olarak göstermektedirler. Bu düşünürlerin vardıkları çözüm, moderniteyle eş zamanlı olmayan geleneğe muhafazakâr bir geri dönüşü içermektedir. Bu sorunla ilgili ulaştığım sonuç ise Schopenhauer'dan başlayarak Veblen ve Freud vasıtasıyla Durkheim'a ve 19. yüzyıl sonunda yaşamış diğer sosyologlara ulaşan bir dizi düşünürün yeniden okunmasından çıkmaktadır; yani bireyselcilik kültürel alışkanlıklarda kök salmış kendi başına bir gelenektir; en azından, egoistik narsizm karşısında, diğerleriyle barışçıl bir

şekilde ortak yaşamada kaçınılmaz olan "yüksek" (*higher*) bireyselcilik gibi iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Altıncı, Sekizinci ve özellikle de Onuncu Bölüm bu konuya ayrılmıştır.

Okuyucunun karşılaşabileceği bir diğer güçlük olarak intihar konusunu dile getirmem gerekiyor. İntihar konusuna şu yalın gerçeklerden ötürü değinmek zorunda kaldım: *İntihar* Durkheim'in en iyi tanınan eseridir; kişinin kendi kendisine zarar vermesi Freud'un en çok takıldığı kavramdır; ve hayatın anlamı sorunu Veblen, Sorokin, Schopenhauer, Horkheimer ve ele aldığım diğer düşünürler tarafından ortaya konan gizli varoluşçuluğun bir yanını oluşturmaktadır. Barbarlık kavramıyla karşılaştırdığında, üstünlük kompleksinin koruması altında, kendi halinden memnun Batılı bireyin aklına derhal cinayet, suç, soykırım ya da bir aktörün diğerine -genellikle kurgusal (*fictitious*), uzak ve dördüncü dünyada- uyguladığı diğer eylem türleri gelmektedir. Ele aldığım düşünürler, sonuçları stresden gerçek (*bona fide*) intihara kadar uzanan modern toplumların özündeki saldırganlığın içe doğru patlamasına (*implosion*) vurgu yapmak suretiyle temeli olmayan bu kayıtsızlığa meydan okumaktadırlar. Özellikle Dokuzuncu Bölümde modern yaşamın her alanında mevcut olan ruhsal 'yaralanmaları' (*wounds*), kurnazca sadizmi ve dolaylı vahşiliği ele aldım. Durkheim ve Freud'dan bu yana toplum araştırmalarında ağırlıklı bir yeri olan intihar konusuyla ilgili pozitivist yaklaşımları tamamiyle reddediyorum. Aslında, intiharla ilgili yapılan bu araştırmaların, hepsi de bir şekilde "hayatın anlamı nedir?" sorusuyla meşgul olan sosyolojinin kurucularının çalışmalarındaki varoluşsal ve hümanistik bağlamları tamamiyle göz ardı ettiğini ileri sürüyorum.

Örneğin Veblen, insanlığa bir faydası olmadığından, prestij sorununun kesinlikle gereksiz olduğunu ileri sürerken varoluşcu bir niteliğe bürünmekte ve ahlâki bir kaygıyı dile getirmektedir. Pek çok çağdaş sosyolog böylesi endişeleri bilimsel bulmamaktadır. Fakat her zaman alaycı olan Veblen'e göre bireylerin kariyerlerine ulaşmada faydacı bir işleve sahip; fa-

kat insanlığa bir faydası dokunmuyorsa, bilimin amacı sorgulanmalıdır diyor. Böylece çalışmada ileri sürülen pek çok konudan birine daha değinerek önsözü kapatmamı sağlayacak bir konuya gelmiş oldum.

Bu çalışma diyalog arama ve (Veblen'in tarzında söylersek) faydalı bir tartışmanın gerçekleştirilmesine hizmet edecek bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Aşağıda isimlerini zikrettiğim meslektaşlarımla yaptığım fikir alış verişlerimin bana büyük faydası oldu. Bu eserdeki hataların hiçbirinden söz konusu meslektaşlarım sorumlu değillerdir. Bu bağlamda hataların tek sorumlusu benim: David Cartwright, Barry Glassner, Susan Greenwood, Michael Kaern, Richard Koffler, David Riesman, Chris Rojek ve Barry Smart. Bu arkadaşlarıma minnet borçluyum. Son olarak, en derin minnettarlığımı, moral kaynağım olduğu kadar en önemli entelektüel kaynağım da olan eşim Amber'e borçlu olduğumu söylemek istiyorum.

I
AYDINLANMANIN ORTASINDA BARBARLIĞI ANLAMAK

Günümüzde artık Veblen'i okuyan var mı? Evet Jean Baudrillard (1981) okudu ve öykünmelerin (*simulations*), şiddetin, nesnelerin ve hiçbir gerçek kökeni, referansı, temeli olmayan anlatıların (*discourses*) egemen olduğu postmodern kültürü analiz etmek için Veblen'in düşüncelerinden bir bölümünü kullandı (Rojek 1990). Referansları reddetseler dahi, sorunlu postmodern anlatıyla meşgul olan entellektüellerin referans almak amacıyla 19. yüzyıl sonu düşünce evrenindeki görüşlere yönelmeleri yaygın bir hâl almıştır. Böylece, Veblen'in ünlü "aleni tüketim" (*conspicuous consumption*) kavramı Baudrillard'ın postmodern insanının acıma duygusu yaratan (*pathetic*) bakış açısı için temel bir dayanak noktası haline gelmiştir. Geniş bir alana yayılmış kurgular denizinde kaybolan söz konusu bu postmodern insan için -sadece pasif değil, aynı zamanda, aktif bir ilişki türü olarak- tüketim, modernliğin büyük anlatılarından geriye kalan tek referans kaynağıdır. Baudrillard'a göre "Tüketim, az ya da çok tutarlı bir bağlamda oluş-

turulmuş bütün objelerin ve mesajların gerçek bütünlüğüdür" (1988: 22). Postmodern Amerika'da tüketimden başka sadece şiddet vardır -öyle ki "her an bir patlamanın meydana gelebileceğini hissedebilirsiniz" (Baudrillard 1986: 60).

Hem Veblen hem de Baudrillard, Amerika'yı gelecek için bir sembol; barbarlıkla uygarlığın birarada bulunabildiği fantastik bir olasılığı tartışmada bir araç olarak kullanmaktadırlar. Baudrillard'a göre, "Amerikalılar barbardır" (1986: 67); fakat, aynı zamanda, şunu da ekliyor: "Amerikalılar, kendilerinin dünyanın merkezinde bulunduklarına ve her toplum için model oluşturduklarına dair kendi romantik (*idyllic*) düşüncelerinde yanılmıyorlar" (a.g.e.: 77). Benzer şekilde David Riesman'a göre de, "Veblen, Amerikan kapitalizmini tastamam çağdaş barbarlık olarak kabul etmektedir" (1964: 395). *Amerika* (1986) ve *The Theory of the Leisure Class* (1899) isimli eserlerinde Baudrillard ve Veblen göreceli bir şekilde, aynı kültürü ele aldıklarına ve bu kültürü yeni bir tür modern barbarlığın prototipi olarak -fakat konuya yaklaşımları ne kadar da farklı!- işlediklerine dikkat ediniz. Tocqueville ([1845] 1945) gibi Veblen de Amerikan alışkanlıklarını, geleneklerini, inançlarını ve kültürün diğer bütün yönlerini irdelemektedir. Tocqueville'in aksine, Baudrillard (1986: 3) "Toplumsal ve kültürel Amerika'yı değil, *astral* Amerika'yı, yani boşluğun Amerikasım, otobanların mutlak özgürlüğünü ele aldı; inançların ve zihniyetlerin derin Amerikasım değil, çöl hızının, motellerin ve parlak (mineral) görüntünün Amerikasını inceledi.

Veblen barbarlığı alışkanlıklar ve diğer kültürel olgular arasına yerleştirirken, Baudrillard postmodern şiddetin köksüz ve kültürsüz olduğunu göstermektedir: "Herşeyin sorumlusu uyur-gezer (*somnambulic*) bir yapı sergileyen şiddettir ve bu şiddetin potansiyel etkisinden sakınmalısınız" (Baudrillard 1986: 60). Baudrillard, basitçe Kantçı akıldan yola çıkarak, geçen zaman nedeniyle Veblen'in Amerikasım oluşturan kurguların (*fictions*) değiştiğinden ötürü, 1980'ler Amerikasmm Veblen'in 1890'lar Amerikası'na benzediği iddiasını reddet-

mektedir. Veblen, -kültürün kökleri, temeli ve referansları olarak işlev gören- alışkanlıkların zamana, mekâna ve nedenselliğe meydan okuduğu yolunda eski moda, anti-Kantçı düşünceye bağlıdır. Bu görüşün aksine, Baudrillard Amerika'yı "kültürümüzün son ideal tipi" (1986: 98) ve kültürel bir çöl olarak resmetmektedir: "Çünkü çöl basitçe, kültürün coşkun (*ecstatic*) eleştirisi ve gözden kayboluşların coşkun bir yapısıdır" (a.g.e.: 5). Amerika "kültürün sıfır noktasını, kültürsüzlüğün gücünü" (a.g.e.: 78) temsil etmektedir. Veblen, Baudrillard'ın ve postmodernistlerin tiksindikleri; böylece Baudrillard ihtiyacı olanı alıp ihtiyacı olmayanı bıraktığı teorisinde, kültürel anlatılara karşı çıkmaktadırlar. Baudrillard, meseleleri daha da karmaşık bir hale getirmek için bir postmodernist olduğunu inkâr etmektedir (Gane 1991). Fakat reddedişe rağmen, Baudrillard postmodernizmin önde gelen sözcüsü olarak kabul edilmektedir ve biz de Baudrillard'ı bu şekilde değerlendireceğiz (Kellner 1988, 1989a, 1989b, 1990; Rojek 1990; Smart 1992). Veblen'in geleneksel, kültür sosyolojisi ile Baudrillard'ın postmodern, kültür karşıtı sosyolojisi arasında teorik uçurum, modernlik ve uygarlık içindeki barbarlığın sürekli varlığını devam ettirmesini anlamaya yönelik bütün çağdaş çabalarda yer almaktadır.

Baudrillard ve postmodernistler Veblen'in dünya görüşünü -ve özellikle de kültür kavramını- ya da Veblen'in tipik 19. yüzyıl sonu düşüncesindeki özgürlüğü son derece kısıtlayıcı bulmaktadırlar. Hem Veblen'in eleştirdiği Aydınlanma anlatıları hem de Baudrillard'ın ortaya konan postmodern anti-anlatılardaki gerçeklik görünümlerinin ve olasılıklarının parçalı yığınından başka bir şey değildir. Aralarındaki temel fark, Kantçıların (özlere değinmeden zaman, mekân ve nedensellik parametreleri içerisinde) parçaları birleştirme ve sınırlı bir anlam üretmeye çalışmasıdır; halbuki Baudrillard ve postmodernistler Kantçılık da dahi bulunan olasılıklarla (*contingency*) ilgili sınırları göz ardı etmekten keyif almaktadırlar. Hem modern hem de postmodern anlatıların temeli ya da referans

noktası şaşırtıcı denecek ölçüde birbirine benzemektedir: İstencin, karakterin, özün, alışkanlıkların, geleneklerin, kültürün, ruhun ve Platon'dan beri insanoğlunun doğruları bulmak için insani güdüleri tanımlamada kullanılan diğer bütün kavramların da içinde bulunduğu herhangi bir devamlılığı öne süren anlatılara karşı entelektüel hoşnutsuzluk söz konusudur.

Veblen'in çağdaş barbarlığı anlama yönünde sergilediği yaklaşımın temellerini anlayabilmek için düşüncesini ve yazılarım besleyen 19. yüzyıl sonu düşünce evreninin temel ve dayanak noktalarını araştırmak ve bunları postmodern dönemin düşüncesiyle karşılaştırmak gerekmektedir.[1] Bu yaklaşım, Baudrillard'ın (1981) ve Lyotard'ın (1984) izinden giden pek çok postmodernistin uygulamaya hazır olmadıkları bir durumdur. Çünkü postmodernizm bütün anlatılara isyan etmeyi ileri sürmektedir -ve kültür düşüncesinin böylesi bir mitsel ve baskıcı bir anlatı olduğu kabul edilmektedir. Lyotard (1984: xxiv) postmodernizmi "meta anlatılara karşı kuşkucu" olarak tanımlamaktadır. Böylece, postmodernizm katı, kendini yiyip bitiren (*self-devour*), anlatı karşıtı bir anlatı haline gelmiştir. Postmodern geleceğin prototipi olarak Amerika "tarihsiz, düş kırıklığı yaratan (*non-event*); fakat aynı zamanda sürekli anaforların, fasılasız bir ritmin yani, hiçbir yere gitmeyen sarsıntıların yaşandığı bir ülkedir" (Baudrillard 1986: 102)

Bununla beraber, birkaç yazar, gelenekselcilerle postmodernistler arasındaki tartışmaya ilgisiz gözükmektedirler ve masumane bir şekilde 19. yüzyıl sonu düşünce çevresiyle 20. yüzyıl sonu düşünce çevresi arasında, özellikle Amerika'da çarpıcı paralellikler kurmuşlardır.[2] Amerika kültürün, modernin ve postmodernin sosyolojik analizlerinin odağında yer almıştır ve almaya da devam edecektir. Freud Amerika'dan iğreniyordu, Tocqueville ise Amerika'dan büyülenmişti, Hegel Amerika'yı tarihin sonu düşüncesinde göz ardı etmişti, Riesman Amerika'nın masumiyetinin sonunu belgelemişti ve Baudrillard (1986: 23) -her ne kadar "gerçekdışı bir dünya mer-

kezi olsa da" Amerika'da "Evrenin doğuşundan bir şeyler" olduğunu sezmiştir (a.g.e.: 104). Baudrillard'a göre, "Amerika bütünüyle bir çöldür" öyle ki, "kültür orada çorak bir haldedir" (a.g.e.: 99). Bununla beraber, Baudrillard'a karşı bazı yazarlarca tartışılan Amerika'ya özgü kimi kültür izleri yüzyıldır değişikliğe uğramamıştı ve Amerika pek çok yazar tarafından büyük boyutlu tartışmalarda bir araç olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bu durum, postmodernistlerin kendi çalışmalarında, Amerika'yı ele alan Veblen'den, Hegel'den, Nietzsche'den, Freud'dan, Tocqueville'den ve diğer 19. yüzyıl sonu düşünürlerinden ve yorumcularından düşünce kırıntıları devşirdiklerinin gizli nedeni olabilir. Benzerlikler, bağlantı noktaları ve süreklilikler kendilerine rağmen, postmodernistlerce ortaya konmaktadır.

1990'LI YILLAR BAĞLAMINDA VEBLEN

Postmodernistlerin razı oldukları iki güdü (*motives*) olan- tartışma hatırına ya da aksilik ya da eğlence adına, günümüzle ilişkili olarak Veblen'i daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım. Temel amaç Baudrillard ve postmodernistlerin aksine kültürel devamlılığın varolduğunu ve devam ettiğini ileri sürmek ve postmodern teorilerden ziyade barbarlığın daha önemli olduğuna dair tutarlı bir açıklama yapmaktır. Örneğin, Veblen'in 1890'lı yıllar Amerikası'm 1990'lı yıllar Amerikasına uyarlamak son derece şaşırtıcıdır: maddi (*pecuniary*) yelpazenin üst ucunda refahın toplanması yelpazenin alt ucunda mahrumiyeti ima etmektedir. Serbest zamanlar sınıfının (*leisure class*) kurumsallaşması, kendi iç eylemsizliği ve değişime karşı direnişle kültürel gelişmeyi -aleni (*conspicuous*) tüketimi, israfı ve muhafazakârlığının buyurganlığıyla ve kendisine yararı olan refahın eşit olmayan dağıtım sistemini devam ettirmesiyle- engellemektedir. Serbest zamanlar sınıfının alışkanlıkları, özellikle statü, prestij ve hiçbir işe yaramayan gösteriş peşinde koşmaları orta ve alt sınıflara sirayet etmektedir. Günümüzde

gerçek bir tenis ayakkabısı markası, parfüm, otomobil, elbise ve diğer maddi eşyalar "kendini ifade etmede" ve nihayetinde güç ve başarı elde edilmesinde gerekli görülmektedir. Örneğin şampuan reklâmları -bu ürünün kullanımının bir sonucu olduğundan- ipeksi, pırıl pırıl saçların kadınlara *güç* katacağı mesajını iletmektedirler.

Serbest zamanlar sınıfı eğlenmek maksadıyla savaş çığırtkanlığı yapmakta (1991 yılındaki Körfez Savaşı'nı ve Yeni Dünya Düzeni tartışmalarını hatırlayınız) ve toplumun geri kalan kesimlerinin kendilerini taklit etmesi için yağmacı bir tavır sergilemektedirler. Bununla beraber suç, AIDS, yoksulluk, uyuşturucu ve ekonomik gerilemeye karşı sürekli mücadele söz konusudur. Hükümet skandallar, aleni israf ve militarizm tarafından belirlenen yağmacı bir meşguliyet sahasına dönüşmüştür. Spor bağımlılığı savaşçı eğilimlerin yayılması kadar aynı zamanda, onun yerini de almış, hatta serbest zamanlar sınıfı kendi ahlâksızlığını ört-bas etmek amacıyla gösteriş ahlâkıyla (*ostentatious moralism*) meşgul olmaktadır. Dînî sadakat yerini, ekonomik aktiviteye bağlılıktan hiçbir farkı olmayan bir puta tapıcılığa bırakmıştır. Fakat hakiki ahlâk, özgeci davranışlar ve komşu sevgisi büyük oranda uygulamadan kalkmıştır. Görüldüğü gibi insanlar obur ve aleni tüketimleriyle çevreye ve Üçüncü Dünya'ya verdikleri zararlar bağlamında "Ben" nesline ve ya da bu neslin suç ya da ahlâki bilinç eksikliğine atıfta bulunmak zorundadırlar. Serbest zamanlar sınıfı kültürel gelişmeyi göz ardı etmekte ve modası geçmiş olanı korumaktadır. Varlıklı kesimin böylesi muhafazakâr davranışları saygı gösterilmesi gereken bir ifade halini almaktadır. Muhafazakâr olmak şöhretli olmaktır, saygın değerlere sahip olmak ve doğal olan bakış açılarına tutunmaktır.

20. yüzyıl sonunda, İngiliz gazetelerinin baş sayfalarında Prens Charles polo oynarken resmedilirken, Amerikan gazetelerinin baş sayfalarında Başkan Bush Maine açıklarında bir balıkçı teknesinde savaş ilân ederken görülmektedir. Bu arada, yoksullar daha da yoksullaşmakta, zenginler daha da zengin-

leşmekte; medya da dünyadaki açlığa ve diğer zulümlere kimsenin neden ilgi göstermediğini açıklamak için "merhamet yoksunluğuna" (*compassion fatigue*) atıfta bulunmaktadır. Baudrillard tarihle bağlantıyı koparırken, Veblen bize tarihin tekerrür ettiğini göstermektedir. Bununla beraber, ikisi de barbarlığın modernlik içerisinde gelişip serpildiği konusunda hem fikirdir.

Veblen, barbarca *alışkanlıkların* uygar alışkanlıklarla yan yana var olduğunu; ideal olarak "zanaatkârlık için içgüdünün" meyvelerinin -etkinlik, rasyonalite, organizasyon ve hepsinden öte -uygarlık- gelişmesine yardımcı olduğu varsayılan modernlik tarafından azdırıldığını düşünüyordu. Buradaki birincil ve en önemli engel, sapkınlık ya da hatta aklı kullanmaksızın kültür vasıtasıyla nesiller boyunca toplumsal özelliği geçirebilen yarı-kalıcılığa vurgu yapan *alışkanlık* kavramıdır (Bellah 1959; Camic 1986; Guala 1973; James [1890] 1950). Ortodoks ekonominin ya da sosyolojinin Veblen'in alışkanlıklara yaptığı vurguyu kaldırabilmesinin olanaksız olduğu kanıtlanmıştır, çünkü bu disiplinleri destekleyen rasyonel varsayım düşünce ürünü olmayan (*nonreflective*) davranış olasılığına mani olmaktadır (Waller 1988). Ve alışkanlıkların göreceli olarak Kantçı kategorilerden bağımsız oldukları görülmektedir. Bu konuya daha sonra tekrar dönmek üzere şimdilik bu kadarla yetiniyoruz. Şimdi, Veblen'in alışkanlıkların, iyi kalpliliğin (*benign*) ve barışçıl yönlerinin de içinde bulunduğu kültürün diğer bütün yönleri kadar barbarlığın da iletilmesinin temeli oldukları yönündeki düşüncesi üzerine yoğunlaşalım.

Veblen, barbarlığın uygarlıkla birarada var olduğu yönündeki inanılmaz ve görünürde paradoksal sonucuna varmak için bir zamanlar yaygın olan; fakat günümüzde artık anlaşılamayan bir başlangıç noktasını kullanmaktadır. David Riesman'ın cümleleriyle ifade edersek, Veblen'in sosyolojiye en temel katkısı, "modern toplumun sadece çağdaş bir barbarlık" (1964; 391) olduğu yolundaki cesur ve alaycı iddiasıdır. Riesman şunları söylüyor:

"Modern uygarlığı özünde hâlâ barbar olarak görmek (İspanya ile gerçekleştirilen "gösterişli küçük çaplı savaşın sona erdiği yıl olan) 1899 yılında, *The Theory of the Leisure Class*'da bu olguya gülenlere göre günümüzde daha az komiktir. Bu yaklaşım, o zaman olduğu kadar günümüzde de, sadece Amerikan toplumunun analizi olmayan bu çalışması hakkında sıradan bir değerlendirmenin yapılamayacağı bir toplum eleştirmeni olarak Veblen'in gücünü yansıtmaktadır." (A.g.e.: 391-94, vurgular bana ait).[3]

Barbar alışkanlıklar kavramı bir *oxymoron* olarak görülmektedir: Barbarlık bütün kurallara ve alışkanlıklara meydan okuyan uygarlık öncesi bir olgu olarak düşünülegelmiştir. *Barbarın* geleneksel anlamı, dili ve gelenekleri uygar konuşmacının dilinden farklı olan bir yabancıdır. Veblen bu dil oyununun kolayca anlaşılırlığını bozmaktadır. Batı tarihinde, barbarlar Yunan, Latin ve Hıristiyan olmayan herkestir. Yüzyılları aşkın bir süredir barbar eylemler kabalığı, vahşiliği ve uygarlaşmamış bir karakteri (modern bağlamda davranışı) vurguluyordu. Bir barbar -uygarlığın tastamam antitezi olan- oluşun, vahşiliğin, insandışılığın ve merhametsizliğin özünde yer almaktadır. Veblen bu paradoksu açıklamaya çalışmaktan rahatsız değildir. Anlatısına bildiği şekilde devam etmektedir. Veblen'in -modernistlerce ve postmodernistlerce bilinen kavramlar olan- eylemi, davranışı ya da kurguları (fiction) değil, -alay konusu yapmanın dışında çağdaş toplum bilimcilerince asla kullanılmayan- alışkanlıkları, toplumsal karakteri, kültürel gelenekleri ve bir tür etiği kullandığına dikkat edilmelidir.

Böylece, Veblen, *The Theory of the Leisure Class*'da ([1899] 1967) yaşadığı 19. yüzyıl sonu Amerikası'nda ve bir ölçüye kadar Batı, modern ve postmodern kültürler kadar 20. yüzyıl sonu Amerikası'nda uygulanan aşağıdaki barbarca *alışkanlıkların* çoğunu farketmişti: alkollü içki tutkusu, savaş bağımlılığı ya da avlanma, kumar, spor ve dinin yanısıra "savaş alışkanlıkları" olarak adlandırdığı her şey. Sıradan işler aşağılanır olmuştur. İnsanlar geçimlerini kazanmak için çalışmak zorunda

olmadıkları ya da en azından hayatlarını kazanmak için kirli işler yapmadıkları görüntüsünü vermek zorundadırlar. Bununla beraber, elbiselerinizi "bütün temizleyicilerden daha temiz", muhteşem beyazlık, "üstün beyazlık" yapan postmodern deterjanların hepsi ve diğerleri... Ün sahibi olmak için, postmodern mağazalar, giysiler, otomobiller ve diğer nesneler *mükemmel* denecek ölçüde temiz, *mutlak anlamda* defosuz ve *tastamam* lekesiz olmalıdır. İnsanlar, tanınmış alışveriş merkezlerinde bir tek çürük elma ya da şeftali ya da kurumuş bir yaprağı olan kıvırcık bulmamalıdır. Söz konusu bu mükemmelden daha az mükemmel meyveler ve sebzeler fakirlere verilmemekte; fakat çöpe atılmaktadır.

Karşı toplumsal cinsiyet reklâmlarda, filmlerde ve komedilerde ödül olarak gösterilmektedir. Cinsellik konusunda sergilenen olağanüstü ustalık takdir toplamaktadır. Postmodern barbarlar geçmişe ait olanı (*archaic*), eski modayı sevmekte ve nostaljiye son derece düşkünlük göstermektedirler -kablolu televizyon çoktan nostalji kanalları üretmiştir bile. Veblen, aynı zamanda modern hurafeleri, astrolojiyi, üniversitelerdeki mezuniyet seremonilerini, önemsiz şeylerle ilgili popülerliği (hemen akıllara "Trivial Pursuit" gelecektir) ve barbarca alışkanlıkların sürekliliğine örnek olarak, diğer pek çok olgu arasından, sahtekârlara (*swindler*) duyulan hayranlığı da ele almaktadır.

İnsanların yüksek statülerine dikkat çekmek amacıyla, bütün bu alışkanlıkların yerine getirilmesi -dikkat çekici bir şekilde izlenmesi gereken bölümler olarak- belirli bir seremonik şaşaa ve kurallarla çevrili bir düzene dayanmaktadır. Veblen'in uygar barbarları köpek ve diğer "işe yaramayan" bir evcil hayvana sahip olmakta, at yarışlarını kültürel bir spor karşılaşması olarak kabul etmekte, (feodal otlakların bir yansıması olarak) büyük miktarlarda harcamalar yaparak bahçelerindeki çimlerle yakından ilgilenmekte ve genelde *bir prestij göstergesi olarak aleni bir şekilde israf peşinde koşmaktadırlar.*

Modernistlerin Veblen'in hicivden başka bir yöntem izle-

mediğini kabul etmeyi reddetmeleri gerçeğine rağmen, modernite projesinin en aşırı destekçisi bile Veblen'in gözlemlerinin hepsinin olmasa bile büyük bir bölümünün hâlâ doğruluğunu, Veblen'in bu eserinin tazeliğini hâlâ koruduğunu kabul etmelidir. Aslında, Veblen'in ortaya koyduğu özelliklerin ve alışkanlıkların çoğu onun yaşadığı döneme kıyasla bizim yaşadığımız dönemde daha da fazla gelişmiş durumdadır. Örneğin, Batı dünyası atık maddeler, alkol, nükleer ve yerkürede devam eden yaşam için zararlı diğer etkenler içinde boğulmaktadır. Kolej sporları, hem saha da hem de tribünde kumarı da içinde barındırarak dört başı mamur bir şekilde multimilyon dolarlık sektörler haline gelmiştir. (Baudrillard tarafından "büyük fahişe" olarak atıfta bulunulan) Las Vegas (Baudrillard 1986: 3), uluslararası sularda yüzen kumarhane işlevi gören seyahat gemileri gibi kumarbazların mabedi haline gelmiştir. Michael Milken çalıştığı kurumda gerçekleştirdiği yolsuzluktan ötürü suçlandığında, *Wall Street Journal*, Milken'i cezaevine koymanın Michalengelo'yu cezalandırmak gibi bir şey olacağını dile getiren yandaşları tarafından gönderdiği mektupları yayımlamıştı. Veblen'in eleştirdiği yağmacı zihinsel yapı, iktisatçılarımızın ekonomik yapıyı göstermek için kullandıkları "oyunların" temel ürünü haline gelmiştir. "İşbirlikçi korsanlık" (*corporate piracy*) öylesine yaygın bir hale gelmiştir ki, barbarca anlamları hemen hemen hiç fark edilmemektedir bile. "Sahte hisse senetleri" (*junk bonds*) ve ekonomik yönden zor durumda bulunan şirketleri gösteriş amacıyla yağmacı bir şekilde devralmak, Reagan döneminin ekonomik "büyümesine" hız katarken, aynı zamanda, 1987 yılındaki nihai çöküşüne ve 1990'lı yılların ekonomik gerilemesine neden oldu.

Uyuşturucularla ilgili vakalar Veblen'in hayal edebileceğinden çok daha fazla boyutlara ulaşmakla kalmadı, aynı zamanda, alkol ve tütün Veblen'in yaşadığı dönemde günah kabul edilme niteliklerinden kurtuldu. Örneğin, Virginia Slims firması satışlarını üzerinde "İyi bir iş başardım tatlım" (*You've*

got a long way, baby) yazılı prestije işaret eden ünlü satırıyla feminizme vurgu yapan paketlerde satmaktadır. Anhauser-Busch firması biralarını Amerikan Sivil Dinine (*American Civil Religion*) atıf yaptığı reklâmlar yayımlamaktadır:[4] George Washington, iç savaş sırasında birayı Forge Vadisi'ndeki birlikleri için temel bir ihtiyaç olarak talep etmişti; bira "Amerikan Yaşam Tarzının" bir parçasıdır. Güçlü Philip Morris Şirketi, reklâmlarında Birleşik Devletler Anayasası'na sığınmak suretiyle sigara kullanımına karşı tıbbi nedenleri önemsememiştir. Atletik bir vücut ve cinsel güç alkol ve uyuşturucuyla özdeşleştirilmiştir: insanların en çok sevdikleri sporcu ve seks idolü bu zehirli maddeleri söz konusu başarılarını elde etmenin bir işareti olarak sergilemektedirler.

Postmodern avcılar, hayvanları katletme vasıtalarına, kamuflaj elbiselerine ulaşabilmektedirler; hatta hayvanları daha etkili bir şekilde katledebilmelerine olanak sağlayan ve bir zamanlar "spor" olarak kullanılan şans ögesinin ortadan kaldırıldığı "oyun çiftliklerini de" kullanabilmektedirler. Çekingen hayvan hakları hareketi muhalefet kampanyalarında bazı bilimsel meslekleri ve kürk endüstrisinin kimi alanlarını hedeflemektedir; fakat hayvanların "sportif" maksatlarla katledilmelerine karşı çıkmamaktadır. Hâlâ kürk giysiler giyilmeye devam edilmektedir: Vicdanları, egzotik hayvanların boş yere katledilmeleriyle paralananlar için ya da gerçek kürklerin salt moda olmadığı dönemlerde "sahte" kürkler imâl edilmektedir. Fakat bunun altında yatan ilke gene aynıdır: kürk giymek, barbar atalarımız için olduğu gibi güç ve prestij göstergesidir. Silahların sıradan vatandaşa satışı, prestij için Birleşik Devletler Anayasası'nı kullanan mülti milyar dolarlık bir sektördür.

Çağdaş insanlık savaş alışkanlıklarını devam ettirmektedir. Keyfi cinsellik, korku ve şiddet 20. yüzyıl sonunun sinematografik "yaklaşımının" temel ögeleri haline gelmiştir. Görüntülenen nesne ne kadar çok dehşet, gerçek ve sık şiddet içerirse, o kadar çok izlenme oranına ulaşmaktadır. Arnold Schwarzenegger -film endüstrisindeki ilk önemli rolünü *Canon the*

Barbarian (Barbar Savaşçılar) isimli filmde sergilemiştir- *Terminator*'de kötü adam ve *Terminator 2*'de ise kahraman rolünü üstlenmişti; fakat izleyiciler için Schwarzenegger'in birbiriyle örtüşen, iyi ya da kötü karakterleri canlandırması bir şeyi değiştirmemektedir. Çünkü her iki filmde de sergilenen barbarlık filmlerin "gişe hasılatı kıracağını" ortaya koymaktadır. Sinema lobileri barbar şiddeti yansıtan video oyunlarıyla doludur. -Televizyon benzetmelerini kullandığı gerekçesiyle Baudrillard tarafından gerçekdışı kabul edilen- "gerçek" savaşlara ilâve olarak Batı insanlığı -kanserden alkollü içki kullanımına kadar- her konuda metaforik savaş ilân etmiştir. Veblen'in bakış açısına göre değerlendirdiğimizde, Başkan Bush'un, 1991 yılı Körfez Savaşı'ndan 1991 yılında Yugoslavya'daki savaşa kadar ne zaman savaş ilânı ya da tartışmaları söz konusu olsa sürekli tatile çıkmış olması önemlidir. Bush'un danışmanları, Maine açıklarındaki bir balıkçı teknesinde ya da bir golf arabasında savaş kararı vermekle Başkan'ın kendisini (sanki kitap okumak aynı mesajı vermezmiş gibi) son derece rahat hissettiği "mesajını" iletmek istediğini söylüyorlar. Fakat Veblen'e göre, Başkan bu tavrıyla, savaş tarafından somutlaştırılan barbarca çatışma alışkanlıklarıyla çok yakından ilişkili olan spor karşılaşmalarıyla ilgili alışkanlıkları aleni bir şekilde sergilemekle meşguldür. Veblen'e göre bu önemli husus, böylesi barbarca alışkanlıkların sergilenmesi toplumun büyük bir kesimine göre nahoş olarak algılanmamakla beraber doğru bulunmakta, hatta takdir görmektedir.

Reagan'lı yıllarda hurafe, Reagan'ların astrologlar tarafından iyileştirildiklerinin açığa çıkmasıyla Beyaz Saray'a kadar ulaşmış oldu. Elbette Beyaz Saray uzun yıllardır Billy Graham'la dosttu ve savaş yılları boyunca bu gerçeği aleni bir şekilde göstermişti. Pozitivistlerce ortaya koyduğu görüşlerin aksine, gücünü kaybetmemiş olan dini sadakat her zamanki gibi gücünü korumaktadır ve Pazar Okulu (*Sunday School*) hâlâ, daha fazla güç ve prestij için sivil liderlerin "çalışmalar yaptıkları" bir alan konumundadır. Büyü ve hurafeler, spor kahramanlarınca örülmüş şans ağlarından alışveriş merkezle-

rinin kitap satış reyonlarındaki en çok satan kitaplar listesinde yer alan Yeni Çağ kitaplarına kadar çağdaş yaşamın her alanında kök salmıştır (bkz. O'Keefe 1982).[5]

Veblen'in "böylesine doğal bir biçimde Batılı insanın zevkine hitap eden kısa biçilmiş çimlere" ([1899] 1967: 133) dair sosyolojik analizini göz önüne alınız. Veblen bu konuda şunları söylüyor:

> "Evlerin önlerindeki çimler, itiraz edilemez bir şekilde, basitçe algılama (*apperception*) nesnesi olarak ve neredeyse bütün ırkların ve bütün toplumsal sınıfların doğrudan gözüne hitap ettiği şüphe götürmeyen, zevk veren bir güzellik unsurudur; fakat belki de diğer insan türlerine göre sarışın (*dolicho-blond*) insanın gözüne daha bir sorgulanamaz tarzda güzellik bahşeden bir nesnedir... Bu ırksal öge çok uzun zamandır, nemli iklime sahip bir bölgede yerleşik olan taşralı insanlara aitti. Çok iyi bakılmış çayır ya da otlak arazisini seyretmekten keyif alma konusunda kalıtımsal olarak doğal yeteneklere sahip insanlara kısa biçilmiş çim güzel gözükmektedir." (A.g.e.: 133)

Thorstein Veblen şayet bugün yaşasaydı ve bir pazar günü arabasına atlayıp -azınlıklardan ziyade beyazların mesken tuttuğu- Amerikan banliyölerinde bir gezintiye çıksaydı kendisinin ne kadar haklı olduğuna zor inanırdı. Feodal otlaklara *bilinçdışı*[6] bir geri dönüş olarak çimlere özenle bakılması banliyölerin önemli bir kuralıdır. Kurallar, vatandaşların araçlarını çimlerin üzerine park etmemeleri (böylece çimlere zarar verilmiş olmayacaktır), evlerinin önündeki çimler arasında "zararlı otlar" yetiştirmemeleri ve her zaman çimlerini biçme zorunluluğu getirmektedir. Amerikalılarda çimlerini biçilmiş tutma, çim ekili bölgede herhangi bir bitki yetiştirmeme ve sürekli yeşil tutma saplantısı vardır. Gübreleme, zararlı böcek ilaçları ve suya karışan diğer zehirliler için milyarlarca dolar harcanmaktadır. Veblen'e göre, "elbette, halka açık parklar da çimenlerle aynı kategoriye girmektedir; parklar da otlakların bir türüdür" ([1899] 1967: 135). Çok güzel bir doğal manzarayı ortadan kaldırmanın en iyi yolu söz konusu bölgenin milli park

ilân edilmesidir. Fakat genelde Batılılar özelde Amerikalılar otlaklarında, pek çok atleti sakat bırakmasına rağmen, sportif karşılaşmalara prestij kazandıran, pahalı ve tehlikeli olan "yıldız çimini" (*astroturf*) örnek almaktadırlar.

Veblen'in kanin türü köpeklere sahip olma bağlamında postmodern alışkanlıklar ışığında köpeklerle ilgili söylediklerine kulak veriniz:

> "Köpekler yetileri kadar bir işe yaramamalarıyla da üstünlük sahibidirler. Köpeklerden ayrıcalıklı bir duyguya sahip olduklarından bahsedilerek insanlara yakın olmalarından, zekâlarından ve sadakatlerinden ötürü övgüler yağdırılmaktadır. Bunun anlamı, köpeklerin insanın hizmetçisi ve kendisine verili bir sadakate sahip olması, sahibinin duygularını hissetme yönündeki çabukluğudur... Köpekler evcil hayvanlar arasındaki en pis ve alışkanlıkları bağlamında da en zararlı olanıdır. Bu yüzden, köpekler sahiplerine karşı kölelere özgü, hoplayıp zıplama davranışları sergilemekte, zarar ve rahatsızlık verme konusunda her zaman ön plândadırlar. Köpekler efendiliğe dair doğal eğilimimize yönelik oyun oynamakla iyiliğimizi teslim etmekte ve aynı zamanda, bir masraf kapısı olduklarından ve genelde hiçbir işe yaramadıklarından insanların, iyi bir ün nedeni olarak kabul ettiği çok iyi edinilmiş bir yere sahiptirler. Köpekler aynı zamanda -övgüye layık bir iş ve şerefli bir yağmacı güdünün ifadesi olan- av imgelemimizle de yakından bağlantılıdır."[7] (A.g.e.: 141)

Orta sınıfa mensup standart bir aile kendilerine saygınlık kazandıracak bir görüntü için birkaç köpeğe ihtiyaç duymaktadır. Başkan'ın Ailesinin (*First Family*) köpeği ya da köpekleri rutin bir şekilde medyada gösterilmekte ve tartışılmaktadır. 1982 yılında haber medyasınca Başkan George Bush'un eşi Barbara Bush'un, sahip oldukları köpekler hakkında yazdığı kitapla Başkan Bush'un maaşından çok daha fazla gelir elde ettiğinden bahsedildi. Veblen'in, *bir işe yaramayan köpekler statü aracıdırlar* sözünü hatırlayana kadar -örneğin fotokopi makinalarını satmak için- reklâmlarda sık sık nitelikli köpeklerin

kullanılması son derece alâkasız gözüküyordu. Köpek mamaları ve köpek bakım setleri marketlerde büyük bir alanı kaplayacak kadar genişlemiştir ve evcil hayvan mezarlıkları giderek yaygınlaşmaktadır.

Farklılığın bir göstergesi olarak geçmişe ait yaşam tarzları yeniden canlanırken postmodern insanlık dekorasyon, moda ve ilânlar konusunda Victorya çağını gündeme getirmeye çalışmaktadır. 1950'li ve daha önceki yıllara ait filmlerin, hikâyelerin, şarkıların ve romanların yeniden çekilmesi ve satılmasıyla nostalji de büyük bir sektör halini almıştır. Gotik senaryolar geri dönmüştür. Hitler'in yönetimi ele geçirmesi öncesi Veblen (1917) Gotik canlanışın barbar alışkanlıkların daha da güçlenmekte olduğunun birkaç işaretinden biri olduğuna işaret etmişti.[8]

Veblen'in en çok üzerinde durduğu konulardan biri modadır. "Şöhret olmak için" diğer prestij sağlayan kültür nesneleriyle beraber moda "israf aracı ve faydasızdır" ([1899] 1967: 96). Bununla beraber, "yüksek topuklu ayakkabının" kazandırdığı prestij "herhangi bir, hatta en basit ve en gerekli el işini bile son derece zorlaştırmaktadır" (a.g.e.: 171). Benzer bir yaklaşım etek için de geçerlidir:

> "Etek pahalıdır ve etek giyen bayanın rahat hareket etmesine mani olmakta ve her türlü faydalı uğraştan alıkoymaktadır. Benzer bir durum uzun saçlı bayanlar için de geçerlidir." (A.g.e.: 171)

Veblen'e göre, "Elbise son derece pahalı ve kullanıcısı için rahat hareket olanağı tanımamakla kalmamalı, aynı zamanda, son moda olmalıdır" (a.g.e.: 173). Süslenme ne kadar uçarı ve faydasızsa -örneğin devekuşu tüyü eklenmiş bir şapka ya da fırfır eklenmiş iç çamaşırı- o denli saygın bir hâl almaktadır. Veblen konuyu şöyle bağlıyor:

> "Altı yıllık ya da daha uzun bir geçmiş incelendiğinde modamızın en iyilerinin bizi grotekst bir yapıya sürüklediği görülecektir. Her ne olursa olsun, en son gerçekleşen geçici bağlılı-

ğımız estetik temellerin ötesinde bir şeye dayanmakta ve yalnızca sahip olduğumuz bu bağlılık hissimiz kendini hissettirecek vakte sahip olana ve bu en son sindirilemeyen buluş reddedilinceye kadar devam etmektedir. Bir estetik bulantı (*nausea*) geliştirme süreci az ya da çok zaman almaktadır." (A.g.e.: 178)

Veblen genelde, "israfa" yol açan bir nesneyi prestij sağlayıcı ve barbarca olarak kabul etmektedir. Veblen bu nesnenin kullanımını "israf" olarak adlandırmaktadır. Çünkü, bu ürünü seçen bireysel tüketicinin bakış açışından anlaşılacağı gibi sergilenen çabanın ya da masrafın israf olduğundan değil, aksine bu masrafın insan yaşamına ya da bütünüyle insan varoluşuna bir değer katmadığındandır" (a.g.e.: 97) Veblen'in standartlarına göre, postmodern kültürün hepsi olmasa da, büyük bir bölümü insan yaşamına ya da insan varoluşuna hizmet etmemekte ve ayrıca barbarca bir nitelik taşımaktadır.

Okuyucu, Veblen'in yaşadığı döneme dair gözlemlerin geçerliliğini ispat etmek için şüphesiz ki, bunlarla ilgili kanıtları bizzat kendi çağdaş gözlemlerinden çıkarabilir. Ve Veblen tarafından ortaya konan şaşırtıcı sonuç aydınlanmış, modern ve uygar bir görüntü çizsek de, bu barbarca alışkanlıkların bütünü barbarca yanımızla alâkalıdır. Fakat, bu noktada, kültürün sona erdiğini ileri süren postmodernistlerle, Veblen'in çalışmalarını bilimdışı kabul eden ve bunu dile getirmeyi şanlarına yakıştıramayan pozitivistler arasındaki kesin ayrımı ortaya koyan yaşadığımız dönemi anlamlandırma teşebbüsüyle ilgili soruna geri döndük. -Dünyayı nasıl algılayabiliriz?- şeklindeki bu epistemolojik sorun postmodern bağlamdan doğan günümüz tartışmalarının odağında yer almakta ve üzerinde daha fazla tartışılmayı gerekli kılmaktadır.

TOPLUMSAL KARAKTERE NE OLDU?

Veblen'in *Theory of Leisure Class* isimli eseri bir sosyoloji klasiği kabul edilmesine rağmen, çağdaşlarından olumlu bir tep-

ki görmemiştir. Bununla beraber, zamanımızda, (kendisi de muhafazakâr bilimadamları tarafından benzer şekilde gözardı edilen Baudrillard hariç) bir hiciv[9] çalışması olmaktan öte bir şey olmadığı ileri sürülerek göz ardı edilmektedir. Bu tepkinin nedeni, Simmel gibi Veblen'in de kullandığı kaynakları vurgulamaması ve çalışmasının teorik temellerini açıkça ortaya koymamasıdır. Fakat, bu durum, son zamanlarda nihayet sosyoloji alanına dahil edilmeye çalışılmakta olan Simmel kadar, Veblen'i de dikkate alma sorumluluğundan kaçınmanın bir göstergesidir (Bkz. Frisby, 1984, 1986). Hem Veblen hem de Simmel, görebilenler için son derece aşikâr, özlü bir teorik temelden yola çıkmaktadırlar (Riesman 1953). Aslında, her iki sosyolog da toplum teorilerini inşa etmede, daha sonra eleştiri teorisinde ve postmodern teoride referans olarak kullanılan Alman felsefesini temel almaktadırlar.[10] Veblen, ilki statükoyu eleştirdiğinden ikincisi de analizlerini gözlemlenebilir olaylara değil de, *kültürel alışkanlıklar* (*cultural habits*) kavramı üzerine inşa ettiğinden diğer düşünürlerce ya bütünüyle ihmal edilmiştir ya da kısmen ele alınmıştır. Veblen her iki bağlamda da yalnız değildir: Veblen'in kullandığı bu yöntem bir istisna teşkil etmemektedir; Tocquivelle'den Tönnies, Durkheim ve Freud'a değin bu yöntem kullanılmıştır.

"Alışkanlık" kavramı, 19. yüzyıl sonunda yaşayan entellektüellerce sürekli kullanılmıştır. Bu kavramın kullanımı, insan ilişkilerindeki genel ve kalıcı özelliklere atıfta bulunmak amacıyla Platon ve Aristo'ya değin geri götürülebilmektedir (Lalande [1926] 1980; 392-8). 1920'li yıllardan sonra, alışkanlık kavramının kullanımı birdenbire toplumbilim kavramları arasından çıkarıldı (Camic 1986). 20. yüzyıl pozitivistleri ve davranış bilimcileri alışkanlıkları değil de, davranışları ve gerçekleşen olayları (*events*) incelemeye başladılar. 20. yüzyılın sonunda, postmodernistler kurguyu (*fiction*) incelemeye başladılar. Niçin? Alışkanlıklar, kısmen bilinçsizce ya da isteksizce eylemde bulunmak için oluşturulmuş eğilimlerle ve isteklerle alâkalıdır (Waller, 1988). Alışkanlıklar ikincil doğaya özgü-

dürler; doğal olarak ve rutin bir şekilde gerçekleştirilen herşey, kişinin toplumsal ve bireysel *karakterinde* kök salmış olan davranış kalıplarıdırlar (*sterotypes*).[11] Alışkanlığa uygun olarak eylemde bulunmak, aklın değil, duygunun (*heart*) isteklerine göre eylemde bulunmak anlamına gelmektedir. Bu akıl "rasyonal toplumsal eylem" tarafından değil de, istenç (*will*) tarafından yönetilmektedir. Alışkanlıklar, neo-Kantçıların küçümsedikleri özlere benzemekte ve Carl Gustav Jung'un (1959) ileri sürdüğü, kollektif ve bireysel (*private*) bilinçsizliğin bir parçası olan "gölge"den neşet etmektedirler.[12] Alışkanlıklar, Baudrillard'ın (1986) kendi araştırmasında bizi, toplumun bir TV ekranına ya da çöle benzediğine iknasının boşa çıkardığı anlamına gelmektedir. Alışkanlıklar kalıcıdırlar, antientellektüeldirler ve güdülerin (*motive*) kaynağı olarak hareket etmektedirler. Tek kelimeyle ifade etmek gerekirse, alışkanlıklar modern olmayandırlar (*non-modern*).

Modernistler aklın arzuları yönetebileceği yönündeki varsayımlarını haklı çıkarmak için alışkanlık kavramını gözardı etmek zorunda kalmışlar ve 19. yüzyıl düşünürlerini modern paradigmalarına eklemlemede ellerinden geleni yapmışlardır. Bu durum özellikle Parsons'un (1937) *Structure of Social Actions* isimli eserinde gerçekleştirdiği bir konudur: Sosyolojinin kurucuları, Parsons tarafından faydacı ve modern toplumsal teori kalıbına (*mold*), çoğunun acımasızca eleştirdiği faydacılığa dahil edilmişlerdir. Bu yaklaşım, küçük bir azınlığa sesini duyarması istisna olmak üzere bir süre işe yaramıştı. 20. yüzyıl sona ererken post-modernistler Parsons'un ve modernistlerin felsefi varsayımlarına değil; fakat ciddiyetlerine meydan okumaktadırlar. Örneğin, Baudrillard'ın (1986: 55) şu küstahça iddiasını ele alalım: "Amerika topraklarında on bin mil yol katetdiğinizde, sosyolojinin ve siyaset biliminin bütün kurumlarının elde ettiğinden çok daha fazla şeyin farkına varacaksınız." Hem Parsons'un ve Baudrillard'ın hem de modernistler ve postmodernistlerin Veblen'i ve aralarında Durkheim, Freud, Jung, Simmel ve James'in de bulunduğu 19. yüzyıl çağdaşlarını dikkate almadıkları vurgulanmalıdır.

Modernistlerin rüyası, geleneksel alışkanlıklardan ve geleneksel kültürlerden özgürleşmenin tastamam faydalı bir süreç olduğu varsayımı üzerinde temellenmiştir. Marksizm diğerleri gibi bir modernist projedir ve bütün modernist projeler gizemli (*esoteric*) ve jargon diliyle doludur. Bununla beraber, genel halk kesimleri postmodernistleri önde gelen sosyologları algıladığından daha fazla anlayamamaktadır. Halk, olumsuz bir tutum takınmıştır ve gündelik yaşamı anlamlandırmak için geleneksel alışkanlık kavramlarına dönüş yapmaktadır (Bloom, 1987; Kanter ve Mirvis 1989). Örneğin, 20. yüzyılın sonunda yaşamakta olan Amerikalılar muhafazakâr bir yapıya dönüş yapmışlardır: Nüfusun dörtte üçü, toplumdaki "kötü adamları" ömür boyu cezaevine tıkıp anahtarlarını atmak suretiyle ölüm cezasını desteklemektedirler. Tıp uzmanlarının verdikleri sözlerle büyüsü bozulan Amerikalılar, puritanizmi yaşatmak için en son sığınak olarak vücut geliştirme çılgınlığına dönmüştür: Barry Glassner (1988: 247) "Amerikalılar, artık insanların fiziksel süreçlerden ötürü değil de, ahlâkdışı eylemler nedeniyle hastalanacağını kabul etmektedirler" sonucuna varmaktadır. Güzel, temiz (tertipli) insanlar iyidir[13] ve izleyiciler filmlerde iyi ve güzel insanların ölmesinden nefret etmektedirler. Amerikalılar, yaklaşık yüzyıl önce Veblen'in ortaya koyduğu alışkanlıkların ve toplumsal karakterin varlığını sürdürmeyi devam ettirmek suretiyle Veblen'in haklılığını ortaya koymaktadırlar: (diğer barbarca alışkanlıklar arasından) sağlıklı bir vücut, biçilmiş çim, insanı prestij sahibi kılan araçlar, büyük evler ve itaatkâr köpekler prestiji ve ayrıca iyi bir karakteri ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Amerikalılar, "ucuz", küçük bir eve sahip oldukları ve hayatlarını kazanmak için aşırı çaba gösterdikleri ve düşük bir statüye sahip oldukları anlamına gelen aşırı kilolu, evinin önündeki çimleri biçmemiş, sıradan bir araba kullanan kişilerle ilgili olumsuz bir kanaat geliştirmede aceleci davranmaktadırlar. Bu durum, eşitlik ve modern yaşamın kazanımları hakkında modern bilincin arttığı onyıllara rağmen gerçekleşmektedir.

Kimileri yaptığımız bu genellemelere itiraz etmek isteyebilir. Fakat, -Veblen'e göre-, -postmodern neslin sayısız, israfa yönelik ve faydasız alışkanlıkları arasından- diet programlarına, çim gübrelemeye, asla bir yarış platformunda yer almayacak, üzerinde ekstra yarış şeridi olan arabalara, sürekli kullanımdan doğan eşyaları koymak için eskiden kullanılan kiler odalarına benzeyen odalara sahip büyük evler; daha önceki nesle göre fiziksel olarak daha az formda olan bu neslin giymesi için spor ayakkabıları bağlamında israf edilen milyonlarca dolar nasıl açıklanacaktır? Ve postmodern reklâmları bir düşünün. Söz konusu bu reklâmlar, ürünlerinin işçilikten ya da hatta yararlı olarak kabul edilmesi için rasyonel nedenlerden ziyade tüketiciye bahşedeceği prestij ve gücü pazarlamaktadırlar. Veblen -şayet yaşasaydı- bu reklâmları barbarca alışkanlıkların sürdürülmesinin örnekleri olarak ileri sürerdi.

Baudrillard, herhangi bir alışkanlık ya da kültür kavramına başvurmaksızın barbar postmodern Amerika'nın benzer bir portresini çıkarmaktadır:

> "Altmışlı yetmişli yılların nesli bu asi yıllar hakkında hastalıklı vicdanı hatta bilinçaltı hafızasını sürdürerek kendini nostaljiden kurtaramamıştır. Marjinalitenin bu en son izleri sanki bir plâstik cerrah tarafından çıkartılmışcasına durmaktadır: yeni yüzler, yeni tırnaklar, pürüzsüz beyin-hücreleri, paket programların karışıklığıyla zirveye varan görünüm... "*Temiz ve mükemmel*" şehirli üst düzey işadamları grubu (*Yuppies*).... Fakat bu kolay yaşam hiç acıma hissi tanımamaktadır. Bu yaşam tarzının mantığı acımasızlıktır. Şayet ütopya gerçekleştirilmiş olsaydı mutsuzluk var olmazdı, fakirler artık inanılırlığını yitirirdi... Malı-mülkü olmayanlar (*have-nots*) unutulmaya, terkedilmeye yüz tutacaklardır. Bu durum, "mutlaka terk etmelidir" (*must exit*) mantığıdır: "fakirler terk etmelidir". Refah ve verimlilik adına sergilenen ültimatom onları haritadan silmektedir. Ve bu haklı bir gerekçe doğurmaktadır, çünkü genel konsensüsden kaçınmak için böylesine *kötü bir yaklaşım* sergilemektedirler." (1986: 110-11; vurgular bana ait).

Okuyucu Baudrillard'ın iddialarında pek çok gösterge bulabilir. Fakat Baudrillard, şayet kültür bu şekilde var olmazsa, bir toplum içerisinde niçin ve nasıl "terk etmeliler" mantığının genelleştirilmesi konusunu açıklamakta başarısız olmuştur. Kültürel bağlamda değilse, o zaman bu mantık hangi bağlamda var olmaktadır? Baudrillard bu konuyu dile getirmek için kendisini sıkıntıya sokmuyor. Aksine, Veblen'den başka 19. yüzyıl düşünürleri kullandıkları kavramlar arasında kültürel alışkanlıklar için eşdeğerlikler aramışlardır: gelenekler, inançlar, folklorik ögeler, kollektif temsiller. Bütün bu konular bağlamında bu düşünürler, modernistler için bir anatema olan bir program takip etmişlerdir: insanlığı ilerlemeye sevkeden ve Habermas'ın (1987) modernlik projesini oluşturan merkezcil güçlerin etkisindeyken dahi, insan davranışı, geçmişten, anneden, ulusdan ve toplumdan sökün etmiş olan ve hatta oraya yönelen merkezcil (*centripetal*) kuvvetler üzerinde temellenmektedir. Frankfurt Okulu için bir istisna olarak, David Riesman (1950) ve Bellah ve diğerleri (1985) gibi birkaç yirminci yüzyıl sosyologu 19. Yüzyıldaki yaklaşımı takip etti. Fakat bu takip işinde yer alan sosyologlar kamuoyu zihninde yankı buldular.

Bu bağlamda, *America* isimli eserinde Baudrillard, bir şekilde, Amerikan'ın moderniteyi temsil ettiği konusunda (ve bir ölçüye kadar, postmoderniteyi) Veblen'den Riesman'a kadar uzanan düşünce çizgisi konusunda hem fikirdir. Fakat Baudrillard Veblen'in (ve Tocqueville'nin), biri demokratik alışkanlıklara, diğeri de Kızılderililerin köleleştirilmesine ve katledilmesine yol açan barbarca alışkanlıklar türünden ulaştıkları sonucu reddetmektedir. Baudrillard'a göre (1986: 88)

"Sanki iyi ve kötü birbirinden bağımsız bir seyir takip etmiştir. Bir yandan bu vechelerin her ikisini birden yoğun bir şekilde hissederken bunlar arasındaki ilişkiyi gözden kaçırabilmek olası mıdır? Elbette olasıdır ve günümüzde benzer bir paradoksla karşı karşıyayız: "Büyüklüğün negatif temelleri ile bu büyüklüğün bizzat kendisi arasındaki muğlak ilişkiyi asla

çözümleyemeyeceğiz. Amerika güçlüdür ve orijinaldir; Amerika şiddettir ve nefret uyandırmaktadır. Bu vecheleri ne inkâr etmeye ne de uzlaştırmaya çalışmalıyız. Fakat bu paradoksun görkeminin geldiği nokta, Tocqueville'nin tanımladığı şekilde, Yeni Dünya'nın orijinal konumudur."

Baudrillard "Tocqueville'nin asıl düşüncesinin Amerika ruhunun yaşam tarzında, inançların devriminde, ahlâkın devriminde bulunacağının farkındadır" (a.g.e.: 91). Fakat Baudrillard, Tocqueville tarafından ortaya konan bu ikiyüzlülüğü, ırkçılığı, şiddeti, eşitlikçilik duygusunu, bireyselciliği, modernitenin ve Amerika'nın, iyi olduğu kadar kötü yönlerini tanımlamak için Tocqueville'nin orijinal "duygu alışkanlıkları" (*habits of the heart*) deyimini kullanmayı reddediyor. Bunun yerine, Baudrillard bizleri, geleneksel değer-yargılarımızı tersine çevirmeye çağırıyor:

> "Burada otantik olan Disneyland'dır! Sinema ve televizyon Amerika'nın gerçeğidir! Galeriler, kiliseler ve kültür değil otobanlar, uçaklar, hız ve çöller -bunlar Amerika'dır! Bu ülkeye hak ettiği hayranlığı bahşederek hakkını teslim edelim ve sahip olduğumuz geleneklerden bazılarının saçma olduğuna gözlerimizi açalım." (A.g.e.: 104)

Açıkçası, ne postmodernistler ne de pozitivistler Tocqueville, Veblen ve sosyolojinin diğer kurucuları için önem taşıyan alışkanlık ve kültür kavramlarını ciddiye almaktadırlar. Sinema ve televizyonun ve otoyolların Amerika'nın kültürel alışkanlıklarını yansıtabileceği, somutlaştırabileceği ya da bir başka deyişle yönünü değiştirebileceği Baudrillard'a mümkün gözükmemektedir. Baudrillard görünümlerin temeline nüfuz edebilseydi, sinema ve televizyonun hemen hemen yoğun bir şekilde beyazların egemenliğinde olduğunu ve Tocqueville'in beyazların ve siyahların Amerika'da asla uyum içerisinde yaşayamayacakları konusunda vardığı şaşırtıcı sonucun gerçekleşmekte olduğunu farkedebilirdi. Baudrillard'ın böylesine büyüleyici bulduğu Amerikan otobanları, orta sınıf söz konusu bu

yolların bakımı için daha fazla vergi vermeyi reddettiğinden yıpranmaya maruz kalmaktadır. Tocqueville seçmenler bağlamında da bu dar görüşlülüğün trajik durumunu ele almıştı.

Pozitivistler de, Tocqueville ve Veblen tarafından ortaya konan kültürel açıklamaların gücünü gözardı etmektedirler. Örneğin, şayet Tocqueville ve Veblen'i ciddiye alsalar, çağdaş pozitivistler bilimsel olmayan modelleştirmelerinden ötürü onları hatalı bulacaklardır. Aynı suçlamalar Theodor Adorno'ya diğer eleştiri teorisyenleri Riesman, ve Bellah'a da yöneltilmiştir. Bu popüler yazarlar (onlara karşı bir başka saldırı) hangi hakla "zayıf" kanıtlar temelinden yola çıkarak genellemeler yapmaktadırlar? Bu yazarlar gelişigüzel örnekler, araştırmalar, hipotezler ya da diğer herhangi bir tür standart pozitivist teknik kullanmamışlardır. Sadece görünürde tehlikeli alışkanlıkları olduğu anlaşılan bazı bireylerle mülâkatlar yapmışlar ve bu gözlemlerini genelleştirmeye çalışmışlardı. Kültürel alışkanlıklardan anlam çıkarmaya çalışan kültür öğrencileri düşük statülü çalışmalarla meşgul olurken, kullandıkları bilimsel yöntemin kendilerine prestij sağlayan pozitivist dogmadaki gizli mesaj göz ardı edilmemelidir. (Fakat Veblen'in buna verdiği cevabın sert olması, pozitivizmin nihayetinde insanlığın genel refahı için bir fayda içermeyen ve büyük araştırma ödenekleriyle iş yapan bir yönteme sahip olmasıyla prestij elde etmesinden dolayı olabilir.)

Gerçekte, Tocqueville, Veblen ve bu düşünürlerin izinden gidenlerin kullandıkları yöntem karmaşıktır ve savunulabilir felsefi varsayımlara dayanmaktadır. Alışkanlıklar pozitivist yöntemlerle "gözlemlenemez", çünkü kaleme ve kağıda geçirilmeye başlanmasıyla ortaya bilinçli bir edim çıkacağından, artık bunlar alışkanlık olmaktan çıkar ve rasyonelleştirmeler haline dönüşürler. Alışkanlıklar gizlice izlenmeli ve orijinal çevrelerinde bilinçsizce gerçekleştirildikleri an kaydedilmelidir. Alışkanlık olmaları nedeniyle bunlar geneldirler, böylece -ezici çoğunluğu beyaz olan ve azınlıkları şehirde sefalet içerisinde yaşamaya terkeden- Amerikan banliyölerinde yaşa-

yan pek çok kişinin, çimler konusunda herhangi bir araştırmada görüşlerine başvurulmadığında bile, herkes, bu insanların evlerinin önündeki çimlerin görünümü hakkında bir değer yargısına sahip olduğu şeklinde doğru bir neticelendirme hakkına sahiptir. Böylesi bir araştırma faydalı olmayabilir, çünkü beyaz Amerikalılar çimlerin bakımını (görünürde bir diğer, evrensellik taşımayan otomatik bir alışkanlık olan) hergün dişlerini fırçalamak türünden bir eylem olarak algılamakta ve her bir alışkanlığın rasyonal bir açıklamasını verememektedirler. Kendisinden alışkanlıklarını açıklaması istenen aktör kuşkulu bir şekilde davranacaktır.

Alışkanlıkların niçin pozitivist bir programda uygulanamayacağı, test edilemeyeceği ve başka şekilde bağdaştırılamayacağına dair bir başka sebep, alışkanlıklar pozitivist gerçekler olduğu varsayılan doğal dünyayı yöneten evrensel kanunlar olmayıp insanın ayrıntıcılığım (*particularism*) yansıtmaktadır. Alışkanlıklara dair bir analiz Amerikalıları söz gelimi, Almanlardan ya da Hırvatlardan ayıracaktır ve bu durum, en azından resmi olarak, herkesin aynı küresel dünyanın parçası olduğu yolundaki öğretiyi destekleyen bir kültürde tehdit edici bir unsurdur. Postmodernistler de pozitivist "doğruların" evrenselliğine meydan okumaktadırlar ve bu durum, postmodernistlerin modernite projesine saldırılarında niçin bir alışkanlık olarak 19. yüzyıl sonu düşünürlerine yöneldiklerinin bir diğer nedenidir. Fakat postmodernistler dahi alışkanlık kavramını benimsememektedirler, çünkü bu kavram kültürel bir temele ya da referansa vurgu yapmaktadır ve postmodernistler modernistlerin inandıkları kültürden yoksun aynı, parçalı soyut evreni ele almaktadırlar. Daha da ötesi, alışkanlıklar, görünür davranışlarla çelişse dahi uygulandıkları varsayılan görülemeyen mizaçları oluşturmaktadırlar. Örneğin ırkçı bir duygu kendisini saklayabilir ve tastamam ırkçı kalmakla beraber, bütün samimiyetiyle pozitivistleri bunun bir ön yargı olmadığına inandırabilir. Bu durum, Amerikan toplumu ırkçılıkla ikiye bölünmesine rağmen, Milli Kamuoyu Araştırma

Merkezi anketlerinin Amerikalıların niçin bir nesil öncesine göre daha az önyargılı oldukları yönündeki sonucunu açıklayabilir. Çünkü beyaz Amerikan toplumu, günümüzde daha büyük olasılıkla, siyah bir Amerikan vatandaşının kendi mahallelerine taşınmasına aldırış etmeyeceklerini *söylemeleri* - "beyaz kaçış" herkesin bildiği ve nüfus bilimcilerinin rakamlarla ortaya koyduğu gibi etnik şehir merkezlerinden banliyölere doğru kitleler halinde gerçekleşirken- inanılacak iyi bir nedene sahip değildir. 19. yüzyıl sonu düşünürleri, gizli mizaçların pozitivistlerin gözlemlemeleri için ilgilerini çekmediğini varsayıyorlardı. İşte bu yüzdendir ki, bu düşünürlerin ayırt edici niteliği -sırları bulmak için- yüzeydeki olguların alaycı bir şekilde ortaya çıkartılmasını gerektirmektedir. Veblen ikiyüzlülükleri ortaya çıkarmada ustaydı; fakat Durkheim'dan Pareto ve Freud'a değin, 19. yüzyıl sonu düşünürlerinin çoğu benzer alaycı projeleri kullanmışlardı.

Örneğin, 1992 yılında, -Amerikan tarihinin en dehşet verici olayı olan- Los Angeles ayaklanmalarının ardından ortaya çıkanları düşününüz. (Durkheim'dan sonra) Irkçılığın, Amerika'nın kollektif bilincinde pusuya yatabileceğine dair uzun süreli ve kollektif ruh ele alan bir araştırma ortaya çıkmadı. Bunun yerine, Başkan Bush, bu gelişmeden, eski başkan Lyndon Johnson'un "Büyük Toplum" programını ve refahı sorumlu tuttu. Los Angeles Polis Müdürü ayaklanmaların çoğunlukla, çetelerin işi olduğunu açıklamıştı. Ortaya konan bütün rasyonelleştirmeler nedeniyle hiç kimse, belki de ırkçı kültürel alışkanlıkların devam ettiğini ve modern eşitlikçi toplum yapısının görünen yüzeyinin altında gizliden gizliye devam edeceğini dile getiren Veblen'in ya da Tocqueville'nin argümanlarını gündeme getirmeye yanaşmadı. Bununla beraber, Tocqueville'nin düşüncelerinin hâlâ gerçeği yansıttığı anlaşılıyor: "Kölelik kaldırıldı; fakat köleliğe yol açan önyargı hâlâ ortadan kaldırılamadı" ([1845] 1945: 373).[14]

Sadece Başkan Bush ve modernistler değil, aynı zamanda, Baudrillard ve postmodernistler de Tocqueville'in ve Veblen'in

tipik 19. yüzyıl sonu şüphelerini ele alabilecek düzeyde değillerdir. Baudrillard (1986: 81) sapkınlık ya da muhalifliğin diğer yapılarına dayandıklarından, hurafeleri ortaya çıkardıklarından, daima tetikte olduklarından ötürü Avrupalıları suçlamaktadır. Baudrillard Amerika yerlilerini tercih etmektedir. Onlar için şunları söylemektedir:

> "Bir yüz kesinlikle aldatmaz, bir davranış kesinlikle aldatmaz, bilimsel bir süreç kesinlikle aldatmaz, hiçbir şey aldatmaz, hiçbir şey kararsız değildir (ve en nihayetinde şu doğrudur: hiçbir şey aldatmaz, yalan yoktur, *sadece* kesinlikle gerçeklerin suniliği olan *öykünmeler* (*simülasyonlar*) vardır." (A.g.e.: 85)

Tocqueville şunları eklemektedir: "Amerikan toplumu *oldu bitti* (*fait accompli*) dinine mensup, çıkarımlarının saflığında, hakiki şeyleri göz ardı eden gerçek bir ütopyacı toplumdur". Fakat bir kez daha Baudrillard, tecrübesizliği (*naiveté*) bir Amerikalı olmaktan ya da modern bir alışkanlıktan daha fazla bir şey olarak kabul etmektedir: Tecrübesizlik, onun desteklediği ve dünyanın sorumluluğunu üstlendiği postmodern davranışın bir prototipidir. Postmodernistler bu bağlamda da, pozitivistlerle güçlerini birleştirmektedirler, her iki grup da gizli bir gerçekliğin görünümlerin altında pusuya yatmış olabileceği kavramını saçma bulmaktadır.

Bunun aksine, -pek sık rastlanmayan şüpheci bir Amerikalı olan Riesman (1950, 1953), özlere dair araştırmalarında Tocqueville ve Veblen tarafından ortaya konan görünümlerin altındaki olguları incelemektedir. Riesman, Veblen'in düşüncesinde Marx, Bellamy ve 19. yüzyıl sonu Alman Romantizminin izlerini bulmaktadır. Bu romantik etkiler de Tocqueville'e değin uzanıyordu ve içine Kant'ı, Hegel'i, Schopenhauer'u, Bachofen'i ve *Völkerpsychologie*'nin kurucularını, Lazarus ve Steinthal'ı da alıyordu. Örneğin, Veblen'in (1899) çalışmasının baştan sona okunması, barbarlığın ortaya çıkmasından önce insanlığın anaerkil bir yapının etkisi altında huzur içerisinde yaşadığını dile getiren Bachofen'in (1861) "mitine" (bugün

için gerçekten ne ifade ediyor?) sadık kaldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Veblen'e göre barbar alışkanlıkları dengeleyen barışçıl alışkanlıkların kabul edilen bir kaynağıdır.[15] Tocqueville de, Rousseau'dan Chateaubriand'a ve Lamartine kadar Fransız Romantizminde bulunan "soylu vahşi" mitinin bilincindeydi. Bu anaerkil "miti" çürütmek kadar kanıtlamak da zordur; fakat söz konusu bu mitin kimi versiyonlarının toplumu eskil (*primitive*) Büyük Anne (*Great Mother*) arketipinin bir ifadesi olarak kabul eden Marx, Engels, Morgan, Henry Adams, Jung, Freud, Durkheim, Frazer ve diğer 19. yüzyıl sonu düşünürlerini etkilediğine şüphe yoktur.[16] Pek çok örnekten sadece birini ele almak için Durkheim ([1925] 1961: 92) şöyle diyor: "Toplum, bütün ahlâki ve entelektüel özlerimizi kendisinden devşirdiğimiz ve kendisine karşı bütün isteklerimizin sevgi ve minnettarlık hissine dönüştüğü yardımsever, koruyucu güç vasfına sahip ve besleyici olan bir annedir." Modernitenin yol açtığı dejenerasyon ve yüzyüze kalınan ahlâki rejenerasyonla ilgilenen Durkheim gibi Veblen de ([1910] 1943) zihnin barbarca alışkanlıklarını dengelemek için bu anaerkil alışkanlıkların bir uzantısı olarak Hıristiyan ahlâkının geliştirilmiş bir türünü kurmaya çalıştı (bkz. Leathers 1986). Ve Baudrillard (1986: 88) bile Tocqueville'in "kötü" Amerika'nın daima var olacağını farkederken "iyi" Amerika'yı büyütmeye çalıştığını kabul etmektedir.

Bu noktada belirsizliği ortadan kaldıralım. Çağdaşları gibi Veblen'e göre de, toplumsal yaşamın ilginç olayları barışçıl kültürel alışkanlıklara karşı barbarca kültürel alışkanlıklar arasındaki karşılıklı etkileşim temelinde açıklanacaktır. Batı uygarlığı, Hegel'den ([1899] 1965) Francis Fukuyama'ya (1992) kadar değişik düşünürler tarafından ileri sürüldüğü gibi liberal demokrasiye ya da diğer iyi (*benign*) niteliklerin gerçekleştiği sınırsız ve denetimsiz bir ilerleme örneği sergilememektedir. Veblen, Batı uygarlığının temelde barbarca olduğu kadar barışçıl da olduğunu ve bu dualizmin tamamiyle ortadan kaldırılamayacağına inanmaktadır. Postmodernistler, mo-

dernistler ve pozitivistler Veblen'in, Tocquivelle'in, Durkheim'in ya da diğer 19. yüzyıl sonu düşünürlerinin çoğunun entelektüel çabalarında ortaya konan insan doğasının ya da *homo duplex*'in dualizmini algılayamamışlardır. Bununla beraber, modernistler arasında barbarlığı modern kültürlere bulaştırma çabaları, postmodernistler arasında da -az ya da çok "iyi" kültür "kötü" kültür karşılaştırması- kültürün varlığını inkâr çabaları ortaya çıkmaktadır. Şimdi daha fazla belirsizlik söz konusudur.

BİR TELEVİZYON İMGESİNDEN ÇOK DAHA FAZLA BİR ŞEY OLARAK BARBARLIK

Bununla beraber, Veblen ve çağdaşlarıyla ilgili bahsedilecek daha çok şey vardır. Veblen, 20. yüzyıl sonu kavramlarıyla mücadele halindedir. Veblen, Aryan "ırkını" barbarca alışkanlıklara dönecek ve bunları devam ettirecek en büyük olasılık olarak kabul etmektedir ([1899] 1967: 197):

> "Avrupa halklarının sarışın tipi, Batı kültüründe yer alan diğer etnik ögelere göre, barbarlığa böylesi bir dönüş yapma ihtimaline daha fazla sahiptir... Yağma kültürünün bir niteliği ve varlığı modern toplumlarda dönüşümün en çarpıcı ifadesi olan şovenist milliyetçiliği suçlamak hariç olmak üzere, Amerikan kolonilerinin barbarlığa böylesi bir dönüşü olağanüstü büyük ölçekte bir örnek olarak alınabilir"

Riesman (1953) *Imperial Germany and the Industrial Revolution* isimli eserinde, Veblen'in ([1915] 1964) Aryan ırkıyla ilgili yaptığı analize dayanarak II. Dünya Savaşı'na yol açan unsurun Alman Faşizmi olduğunu doğru bir şekilde öngördüğünü dile getirmekte ve Veblen'in 20. yüzyılın başlarında, Amerikan şovenizmine ve emperyalizmine büyük eleştiriler getirdiğini vurgulamaktadır. Veblen'in, pozitivist ölçütlere göre göz ardı edilmesine rağmen, rasyonel toplumsal düzenin çok yakın zamanda gerçekleşeceği öngörüsünde bulunan pozitivistlerle karşılaştırıldığında bu görüşü daha önce ortaya

koyan kişi olması ilgi çekicidir. Veblen ([1915] 1964, 1917) diğer ülkeler arasından, emperyalist Almanya ve Japonya'nın dünyanın geri kalan bölgeleri için tehlikeli sonuçlara yol açan 20. yüzyılın başlarında barbar kültürel alışkanlıklar dizisine dayanarak endüstrileşmeyi başarmış iki kültür olduğunu ileri sürmektedir. Veblen, Almanya ya da Japonya'nın kalıcı bir süre ya da temelli barbar olduklarını ima etmedi, sadece sahip oldukları barbarca değerlerin 20. yüzyılın ilk yarısında barış çabalarının önüne geçtiğini ileri sürdü. Veblen'in geleneksel düşünce yapısı 20. yüzyıldaki yaygın katliamların nedenini doğru bir şekilde ortaya koymuştur.

Fakat bu konuyla ilgili söylenecek daha çok şey vardır. Veblen, Aryan ırkı arasında önemli ölçüde barışçıl karaktere sahip gruplar bulunduğunu ve bunların tipik çiftçi grupları olduklarını fark etmişti; halbuki öte taraftan -koyun, sığır ve at çobanı (ünlü kovboylar akla gelebilir)- göçebeler daha çok barbardılar ve güce susamışlardı. Kovboylar "savaş alışkanlıklarına" ve suça ya da siyasal hedefler peşinde koşmaya daha çok eğilim gösteriyorlardı. Tocqueville'in vurguladığı gibi Amerika'nın Batı ve Güney bölgelerinde çiftçilerden ziyade sürü sahiplerinin ve maceraperestlerin konuşlanması ilginçtir ([1845] 1945: 411). Söz konusu bu bölgeler Amerika'nın diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında *hâlâ* daha yüksek cinayet oranlarına sahip ve diğer suçlara eğilimin fazla olduğu yerlerdir.[17] Veblen, sadece, modernist duyarlılığı eleştiren (*offensive*) toplumsal karakter kavramını desteklediğinden ötürü göz ardı edilebilir mi? Veblen'den yıllar sonra, Dinko Tomasic (1948, 1953) de SSCB'de ve Doğu Bloku ülkelerinde, günümüz komünistleri gibi Bolşeviklerin kökenlerinin de çiftçilikten ziyade çobanlıkla meşgul olan toplumsal gruplardan geldiğini ileri sürmüştü. Tocqueville Amerika'nın Güney bölgesini aristokrasinin ve şiddetin (*cruelty*) kaynağı olarak gösterdiği gibi, Tomasic de, Ural ve Dinar Alplerini, uygulamadaki komünizmi destekleyen iki önemli kaynak olarak belirlemişti. Tartışmamızın amaçları çerçevesinde kovboy imgesinin Birle-

şik Devletlerde hâlâ güçlü olduğunu vurgulamak önemlidir - bu temsili kovboy Marlboro adamdır ve "şehir kovboyu" seviyesine yükselmiştir. Daha da ötesi, SSCB'deki ve Doğu Avrupa'daki eski komünistler demokratik düşüncelere dönüş yaptıktan sonra sürüler halinde seçildiler. Veblen kültürel alışkanlıkların sürekliliği konusunda haklıysa, belirleyicilik ve devamlılık karakteri araştırılmaksızın yüzeydeki kırılgan temelin modernist ve eşitlikçi ideallere dönüşmesine dayanan barışçıl Yeni Dünya Düzeni peşinde koşma iddiasındaki bir gelecek son derece korkutucu gözükmektedir. *Oklahama* isimli hit olmuş ünlü bir parçayı ele alalım -çiftçi ve kovboy arkadaş olabilirler mi?

Veblen'e göre cevap bekleyen sorular şunlardır: Özelde Amerika ve genelde modern Batı bağlamında ele aldığı savaş alışkanlıkları artık ortadan kalkmış mıdır yoksa 20. yüzyılın sonunda devam etmekte midir? Bu soruya verilecek cevabı insan nasıl algılayabilir ve bu cevaptan yola çıkılarak ne yapılabilir?

Bu noktada ilk engel Veblen'i, atalarımıza göre daha uygar olduğumuz ve uygarlığın genel olarak bir yumuşama (*benign*) olduğu yönündeki çağdaş, egemen inançla uzlaştırmada yatmaktadır. Bu görüş Norbert Elias'ın (1982) ve ateşli takipçilerinin çalışmalarından başka hiçbir yerde bu denli güçlü bir şekilde dile getirilmemiştir. Muhafazakâr bilimadamlarınca kendisinden övgüyle bahsedilmektedir, çünkü Elias uygarlaşma sürecinin canlı ve nitelikli olduğu yönünde sonuca varmak için davranış kurallarıyla ilgili kitapları sistematik ve deneysel tarzda incelemiştir. *Uygarlaşma Süreci* isimli eserinde Elias, insanlık uygarlaştıkça vahşilik ve nahoş görünümleri, kokuları ve her türlü bedensel işlevlerle ilgili artan kısıtlamaları empoze ettiği sonucuna ulaşmak için Ortaçağ'dan bu yana yazılmış olan davranış kuralları kitaplarını incelemiştir, Postmodern insan artık işini yatağından yürütmüyor ve tiksindirici alışkanlıkları arasında geğirme, gaz çıkarma, öksürme, tükürme ve sesini yükseltmeyi gizlemeye ya da asgari düzeye indir-

meye çalışmaktadır. Bryan Turner (1985), Weber'in artan rasyonalitenin nasıl yorumlanması gerektiği konusundaki sorusu çerçevesinde oluşan büyük tartışmayı dikkate almaksızın "Elias'ın tarihî sosyolojisini Weber sosyolojisinin güçlü (*massive*) bir kanıtı olarak" kabul etmektedir (bkz. Kasler 1988; Sica 1988). Elias, modernist Ev İdaresindeki Becerinin Onaylanan İşaretiyle (*Good Housekeeping Stamp of Approval*) yaftalanmıştır.[18] Postmodern insanlığın daha nazik ve kibar olduğu, böylece atalarına göre daha az barbar olduğunun kabul edileceği varsayılmaktadır.

Veblen, aleni davranışlarımızı sergilemeye yönelik bütün çabalarımızı -kamu içerisinde değil de, tek başımızayken tiksindirici alışkanlıklarımızı yapmanın bir mahsuru olmaması önemli bir noktadır- barbar mizacımızın devamı şeklinde ele alırdı. En azından Veblen'e göre, barbarlar seremonik alışkanlıklarla meşgul olmaktan -özellikle temel amaç sahtekârlık ise- zevk almaktadırlar: bir avcının avını sinsice takip etmesi ve her zaman için gerçek bir av olmasa da, bu alışkanlığı sergilemesinin tatmin edici bir yanının olmasındaki gibi. Modernistler uygarlaşma eğilimi sergilemektedirler. Bütün *dışsal* kibar davranışlarına rağmen, *içsel* karakterlerinin artık barbarca olup olmadığı kesin değildir. Örneğin, Elias uygar insanlığın, meydana gelen yaralanmaları ve bariz şiddeti asgariye indirmek amacıyla spor karşılaşmalarının nasıl gerçekleştirileceğine dair daha fazla kural gündeme getirdiğini söylemekte haklıdır. Fakat Elias izleyicilerin, karşılaşmalar esnasında hiç kimsenin yaralanmaması durumunda sık sık hayal kırıklığına uğradıklarını ve "uygar" taraftarların karşılaşmalar boyunca çok sık "Öldür şu o... çocuğunu" ifadesini kullanmaları gerçeğini de dile getirmemektedir. Spor karşılaşmalarının neticeleri hakkında haber medyası tarafından, bir takımla ilgili ezdi geçti, mahvetti, silip süpürdü, ortadan kaldırdı ve benzeri savaş terminolojisine ait ifadeler rutin bir şekilde kullanılmaktadır. Hatta taraftarların bir maçta nasıl davrandıklarına dair en gelişigüzel inceleme -tribünlerdeki küfür, saldırı ile müsabaka

sonrası arkalarında bıraktıkları çöp yığınları- Veblen'in ileri sürdüğü barbarca alışkanlıkların müsabakalarda uygulandığı varsayılan uygar sınırlamalar ve kurallara rağmen gerçekleştiğini anıştırmaktadır. Veblen'in bakış açısıyla değerlendirildiğinde, müsabakalar öncesindeki tezahüratlar ve bir tutku halinde yerine getirilen uygulamaların da barbarca davranışlar olduğu görüşünü teyit etmektedir.

Bu noktayı sürekli gündeme getirerek kafalara sokmak için, Elias'ın ve takipçilerinin kanıtlarının eski fakat son derece sığ bir şekilde değerlendirilmesine dayanan yanlış sonuca vardıklarını göstermek gerekiyor. Veblen sadece davranış kurallarını değil, bütün sportif müsabakaları incelememizi isterdi. Muhtemelen Veblen'in de ele almayı isteyeceği, Texas Aggies ve Texas Longhorns Üniversiteleri arasındaki bir futbol karşılaşmasına dair gözlemleri dile getireceğim. Oyundan bir gece öncesinde, toplanan kütükler beş kat yüksekliğinde bir kule oluşturacak şekilde yığılır ve ateşe verilir. Bu esnada öğrenciler ateşin etrafından içki içerek dans etmeye başlarlar. Söz konusu bu ilkel ritüel, ağaçlara zarar verme konusunda Aggies'ler kadar istekli olmayan Amerika'nın diğer yerleşim yerlerinde "Bonfire" olarak adlandırılmaktadır ve sayısız arabanın katıldığı "konvoy" partilerine dönüşmektedir. Silah atışıyla başlayan oyundan önce takım maskotu stadta geçiş yapar. Aggie maskotu Reveille isminde koli (çoban köpeği) türü bir köpektir. Reveille'ye kutsal bir obje muamelesi yapılır; bazı Hindularm ineği kutsal saydıkları gibi koli de saygı duyulan bir nesnedir: şayet koli bir öğrencinin yatağında yatmaya karar verirse öğrenci odasını koli için terk etmek zorundadır. Koli öldüğünde atalarının gömüldüğü ve kendisinden sonra gelecek nesillerin gömüleceği, etrafında insanların basmasının yasak kabul edildiği kutsal çimlerin yer aldığı mezarlıkta kendisine ayrılan yere kutsal bir tören eşliğinde defnedilir.[19] Koli, Aggies'lere gizil bir güç katıyormuşcasına oyunu baştan sona izler. Şayet taraftarlar sayı yapılacağını tahmin ederlerse erkek amigolar, orta sınıfa mensup izleyicilerin bakışları arasın-

da sergilenen kimi mazoşist ritüelleri içerecek şekilde kalenin arkasında cinsel organlarını sallarlar. Her bir sayı sonunda, dizlerin üzerine çökülerek Reveille'ye önünde secde ederek havai fişek atılır. Devre arası genellikle askeri ya da askeri tatbikatlarda yer alan sivil bandonun performansı sergilenir. Şimdi önyargısız her okuyucuya soruyorum: bütün bu ritüellerin Malinowski ve diğer antropologlarca metinlerde dile getirilen barbarca ayinlerden farkı nedir? Havai fişek gösterileri etrafındaki kollektif temsiller, köpeğe, silaha, cinselliğe ve mazoşizme bağlı etkinliklerin tümü Veblen'in barbar zihniyetine dair ilkel soyaçekim analizine işaret etmektedir. Bir başka örnek vermek gerekirse, 1991 yılında gerçekleşen ve medya tarafından bir spor karşılaşması gibi sunulan Körfez Savaşı'm düşünün. Söz konusu bu savaş "Körfezde gösteri" başlığıyla sunuluyordu. Savaş uçaklarının pilotları, ancak bir futbol karşılaşmasında karşılaşılabilecek şekilde, yer ekibinin sevinç gösterileriyle uğurlanıyordu ve benzer karşılamalar pilotlar geri geldiklerinde de yapılıyordu. Görevli olduğum üniversite kampüsünde öğrenciler "Parçala onları Aggies" (*Gig 'em Aggies*) gibi bir futbol özdeyişinden alıntılarak "*Parçala onları*" (*Gig 'em Troops*) yazılı tişörtler giyiyorlardı. Elias'm (1982) açıklamalarının doğru bir şekilde yansıttığı gibi gerçek bir katliam televizyonda gösterilmiyordu ve büyük çaplı düşman kayıpları Pentagon tarafından açıklanmıyordu. Bu nedenden ötürü, Baudrillard Körfez Savaşı'nı gerçekdışı olarak adlandırmıştı, çünkü televizyonlar gerçekliğin bir taklidini (*simulation*) ortaya koyuyordu.[20] Fakat gerçek öldürme sahneleri Vietnam Savaşı'nda bile yasaklanan yangın bombaları kullanılarak gerçekleşiyordu; insanlara ve çevreye verilen tahribat Hiroşima, Nagasaki, Dresden ve Vietnam'ın bombalanmasında olduğu gibi vahşice ve acımasızcaydı (Bkz. Riesman 1954, 1976, 1977). Sakat beden görüntülerinin bir şeylerle kapatılması gerçeği, spor karşılaşmalarında şiddet içeren hareketlerin cezaya çarptırılmaması ve daha kabul edilebilir hale getirilmemesi anlamına gelmemektedir.

Elias, şiddetle doğrudan muhatap olmayı ve şiddet eylemlerine dahil olmayı kısıtladığından ötürü insanlığın daha da uygarlaştığı konusunda haklı mıdır?[21] ya da Baudrillard bu kısıtlamaların sadece şiddetin daha az gerçekçi kılınmasına hizmet ettiğini ve böylece daha hoşa gittiğini söylemekte haklı mıdır? Ya da haklı olan spor karşılaşmalarının savaşlarda ortaya çıkan barbar alışkanlıklara dayandığı ve böylece postmodern savaşların sanki bir spor karşılaşmasıymışcasına gündeme geldiğini söyleyen Veblen midir?

Bütün bu sorular bizi yakından ilgilendiren bir niteliğe sahiptir: Modernite projesiyle ilişkisi bağlamında barbarlık nasıl açıklanmalıdır? Bununla beraber, modernist yöntem ve felsefi varsayımlarıyla kısıtlanıldığı sürece tatminkâr cevaplar vermek olanaksızdır. Modernist araçları kullanmak suretiyle moderniteyi suçlamak siyah bir kurbanın linç edilmesiyle ilgili bir davada jüri koltuklarında oturanların hepsinin beyazlardan oluşmasına benzemektedir. Tekrar etmek gerekirse, hem postmodernistler hem pozitivistler herhangi bir temel bağlantısı ya da referans noktası olmayan ve kültür kavramını reddeden neo-Kantçı tartışma olguları tuzağına düşmüş durumdadırlar. Bununla birlikte, Veblen'in kültürel açıklaması lehine bir karar çıkmasını bekleyemeyiz. Fakat bu durum, Veblen'in yanılmış olduğu anlamına gelmez. Bununla beraber, modernist yöntembiliminin ve felsefi varsayımların bizi yakından ilgilendiren problem bağlamında analiz edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir: barbar mizaç modern yöntembilimin ve felsefenin asla sona ermeyecek sürecinde mi yer almaktadır?

II
UYGAR BARBARLIĞIN ALGILANMASINDA YÖNTEMBİLİMSEL VE DENEYSEL KONULAR

"Tarihçiler için olduğu denli sosyologlar için de toplumsal (sosyal) gerçekler, içinde yer aldıkları toplumsal sistemle değişkenlik arz etmektedirler; toplumsal gerçekler içinde bulundukları bütünün parçası olmaktan çıkarıldıklarında anlaşılamamaktadırlar." (Durkheim [1912] 1965; 113)

David Riesman'ın, modern kültürün çağdaş barbarlık olduğu yolundaki Veblen'in sosyolojiye yaptığı önemli katkıyla ilgili özetini alıntılamıştık. Veblen'in *Theory of the Leisure Class* isimli eserini, özellikle diğer kitaplarını okuyan hemen hemen herkes, Riesman'ın, Veblen'le ilgili ileri sürdüğü görüşleri konusunda aynı fikirleri paylaşacaklardır. Fakat bu ne anlama gelmektedir? Pozitivistler ve deneysel bir zihni yapılanmaya sahip sosyal bilimciler deneysel kanıtlar ya da en azından bunun ne anlama geldiğini belirten herhangi bir döküman talep edeceklerdir. İstenen, Veblen'in daha niteliğe ağırlık veren ve felsefi analizlerinden keskin bir şekilde ayrılan genellikle niceliksel ve istatistiki belgelerdir. Pozitivistler Kantçı mekân, zaman ve nedensellik kategorilerini istemektedirler. Halbuki

Veblen görüşlerini zamandışı arkaik alışkanlıklar bağlamında kaleme almıştı. Çağdaş deneysel araştırma yasalarının gereklerini yerine getirmek için şunlara değinilmelidir: -savaşlar, katliamlar, çeşitli türlerdeki diğer şiddet kurbanları olarak tanımlanmış ve sergilenmiş- barbarlık ya genel aydınlanma dönemleriyle, belki de Aydınlanma ya da tarihin gelişimiyle ya da genelde moderniteyle ilişkilidir. Deneyciler, modern barbarlığın diyelim ki, erken dönem Yunan medeniyetindeki gibi ya da daha da kötü olduğuna dair iddiayı destekleyecek bir kanıt istemektedirler. Meselâ, deneyselciliğin amacı, barbarlığın moderniteyle ya da uygarlıkla ilişkili olduğunu çürütmek olacaktır, çünkü hipotezler yanlışlanmasına rağmen, aşırı pozitivistler hiçbir şeyin gerçek olarak kanıtlanamayacağı iddiasını ileri sürmektedirler.

Veblen'in barbarlık sorununun formülasyonunu, bir tür istatistiki ilişki (*correlation*) konusu olarak sorunun zaman, mekân ve nedenselliğin deneysel formülasyonunu göz ardı eden uygarlık ruhuyla birlikte var olduğundan, artık aynı problemden bahsediyor olamayız. Örneğin, Veblen'in provokatif tezi karşısındaki modernist tepki, barbarlıkla ilgili modern örneklerin -Soykırım, ya da Gulag gibi modern örneklerin Roma İmparatorluğu ya da Cengiz Han'ın savaşlarıyla karşılaştırıldığında önemsiz kaldığı şeklinde olabilir. Ya da modern örnekler, artık uygar Batı'nın başına belâ olmayan ilkel kabilecilik örnekleri olarak 1992 yılında Bosna'da ortaya çıkan savaşta sergilenen vahşete atıfta bulunabilir. Veblen'in cevabı uygar Batı'nın büyük çoğunluğu Soykırım'da (Holocaust), Gulag'da ya da daha yakın zamanda Bosna'daki soykırımda doğrudan yer almamış olsa da, böylesine barbarca olaylarda dolaylı olarak rol almıştır. 20. yüzyılda ortaya çıkan böylesi barbarlık örneklerinde uygar Batı'nın insanlık dışı olaylarda kollektif bir şekilde gündeme gelen zorbalığına rağmen, uygar Batı'nın olup bitenlere gereken cevabı vermek için yeterli zamanı vardı. Örneğin, 1992 yılında Bosna'da yaşanan soykırımda Batılı halklar ekranlara taşman tüyler ürpertici manzaralara şahit ol-

dular; fakat katliamın durdurulması yönünde Bosna yönetiminin yakarışlarını aylarca görmezden geldiler. Veblen, dolaylı tüketim (*vicarious consumption*) ve dolaylı boş zaman (*vicarious leisure*) analizleriyle karşılaştırıldığında, kısmen barbarlık (*quasi-barbarism*) örneği olarak birinin acı çekmesinin böylesine soğukkanlı bir şekilde ele alınmasını onaylamazdı. Bununla beraber, dolaylı barbarlık (*vicarious barbarism*) iddiaları modern tartışmalarda yer almamaktadır.

Modernistler modernitenin tek başına, bir dünya görüşü oluşturan kültürel alışkanlıklar ve felsefi varsayımlardan oluştuğunu ileri sürmeyi reddetmektedirler. Bunun yerine, modernistler kendi dünya görüşlerinin evrensel geçerlilikte olduğunu iddia etmek ve böylece paradoksal bir sığlığı (*provincialism*) açığa vurmak istemektedirler. Vahşilikle karşılaştırıldığında modernistler biz-onlar ayrımını kullanmaktadırlar: "Biz" uygar ve "onlar" barbar. Modern deneyciler Schopenhauer'ın -ilerleme ve aydınlanma olarak adlandırılsa da- insanoğlunun barbar olduğunu ve daima olacağı yönündeki anti-Kantçı iddialarını birbirleriyle bağdaştıramamaktadırlar. Veblen ve 19. yüzyıl meslektaşları, çağdaş bilimsel analizler için sınanabilir olmayan tarihin kültürel yorumunu sunmak için Schopenhaur'un felsefesinden yararlandılar. Bu durum, söz konusu düşünürlerin bilimsel olmadıkları anlamına gelmez; fakat onların bilim anlayışı çağdaş bilim türleriyle örtüşmemektedir.

Daha da ötesi, Veblen en keskin eleştirilerinden birkaçını gelişmekte olan ülkelerdeki bilgi durumu için değil; fakat modern, akademik bilim ve Batı yüksek öğrenimi için ortaya koymuştu. Bilimsel kuruluşun kendi başına serbest zamanlar sınıfının kültürel üretimi olduğu fikrini ilk destekleyenlerden biriydi. Veblen'e göre, akademi, genelde kendisinin eleştirdiği israf, faydasız, çalım satma ve barbar alışkanlıkların zirve noktasında bulunuyordu. Bir bağlamda, Veblen kendisini uzak tutan akademik oluşuma karşı geliştirdiği sağlam dokunmuş düşünce yapısının hakkını vermek onu düşmanları nezdinde üs-

tün bir konuma oturtacaktır. Kimse adil bir yargılama beklemesin. Veblen gözardı edilecektir, çünkü geçmişte o putları kıran eleştirmen ve hiciv yazarı olarak göz ardı edilmişti.

Çünkü bir sosyologun günümüzde -20. yüzyılın sonunda- bu gibi konuları muhafazakâr bir bağlamda ele alması beklenmektedir. Barbarlık ve uygarlığı göz önüne alan deneysel sonuçlarla ilgili olarak Pitirim Sorokin, Emile Durkheim ve Francis Fukuyama tarafından daha önce ortaya konan çabaları gözden geçireceğim. Fakat, bu kitabın temel amacı barbarlık ve modernlik arasındaki mistik bağlantıyı çözümlemeye çalışmak olduğundan otomatik olarak modern deneyciliğin böylesi bir çözüm sunabileceğini varsaymayacağım. Aksine, Veblen'in durumunu adil bir kendini anlatabilme fırsatı olarak sunacağım. Bu bölüm pek çok bilimadamının bilimi tanımlarken kullandığı imtiyazlı, kültürel olmayan bir konum (duruş) olarak değil, Veblen'in ve Durkheim'm alternatif bilim kavramsallaştırmalarına ve *kültürel* çalışmalar olarak eğitim kurumlarına yönelecektir. Bilimin barbarlığın evcilleştirilmesine yardımcı olabileceği türünden bir sonuca varmaktan sakınarak, Veblen ve Durkheim, bilim ve aydınlanmanın genelde barbarlıkla birlikte var olabileceği -belki de onu azdırabileceği- yönünde rahatsız edici bir sonuca vararak 19. yüzyılın felsefi düşüncesini takip ettiler.

BARBAR SERBEST VAKİTLER SINIFININ KÜLTÜREL BİR YÖNÜ OLARAK MODERN BİLİM

Veblen'in modern bilim görüşünün özeti serbest zamanlar sınıfının endüstrileşmeyle birlikte faydasız, saygın bir aktivite olarak ortaya çıkmasıdır. Okuyucu, toplumdaki bazı belirli bireyler ve tabakalar için ne denli faydalı olduğu bir yana "bütünüyle" insanoğlunun refahına hizmet etmeyecek olan Veblen'in "faydasız" tanımlamasını hatırlamalıdır ([1899] 1967: 97). Birinci Bölümde faydasız aktivitelerin genelde prestij kazandırdığını gördük. Veblen bu bakış açısını akademik ku-

rumlara çevirmektedir. Söz konusu bu akademik kurumlar, bu öğrenme, bilginin faydalı alanlarında kullanılan terminolojiyi ve söylemi etkileyen ve sözleşmeyle bilimadamından istenen toplam öğrenmeye dahil olabilmesi istisna olmak üzere, öğrencinin herhangi bir fayda içermeyen harcadığı zaman ve çabasını tüketmekle ve öğrenimde salt saygın olan şeyle tezat teşkil etmesiyle salt faydalı olan alışkanlığa dayalı hoşlanmamaya (*aversion*) yol açmak suretiyle "acemi beğenisini şekillendirmektedirler" (A.g.e.: 394).

Bilim prestij unsurudur ve bu bağlantı Veblen'e göre bir kurum olarak bilimin "temel yapısını büyü ritüelleri ve şamanistik sahtekârlıktan" aldığı gerçeğine tanıklık etmektedir (a.g.e.: 365).[1] Bütün kurumsallaşmış öğrenimin ayrım noktası ruhban sınıfının kendilerini adama pratiklerinden ibarettir. (s. 364):

> "Öğrenme, bir bağlamda, ruhban sınıfına özgü dolaylı serbest zamanlar sınıfının yan ürünü olmakla başlamıştır; ve en azından yakın zamana değin, yüksek öğrenim bir anlamda ruhban sınıfının bir yan ürünü ya da meşguliyeti olarak kalmıştır." (A.g.e.; 367).

Elbette, Veblen akademisyenlerin rahiplerden oluştuğunu söylemek istemiyor; fakat kültürel bağlamda ele alındığında akademisyenler rahiplerin özelliklerini sergilemektedirler: "Bütün ilkel topluluklardaki eğitimli sınıf yapı (form), uygulama, hiyerarşik sıralama, ritüel, seremonik giyim ve öğrenilmiş alet-edavat için zor beğenir insan grubunu teşkil etmektedirler" (a.g.e.: 367).

Bilimsel derecelerin, saygınlıkların ve imtiyazların ihsan edilmesi kadar kep ve cüppe, üniversiteye kabul edilme ve mezuniyet törenlerinin de içinde yer aldığı bu ritüalistik olguların, 20. yüzyılın sonunda üniversite yapılanmasında güçlü olduğu inkâr edilemez. Bilimadamları kendi aralarındaki tartışmaları, kutsal metinlerdeki ayetlerin kesin anlamlarını tartışan ilahiyatçılara benzer şekilde gerçekleştirmektedirler.

Prestij akademik kariyerin temel bir ögesidir: Bir kişi *doğru* üniversiteden mezun olmak; *doğru* dergilerde yazılar yayımlamak ve *doğru* akademik çevrelerde dolaşmak zorundadır. Akademisyenler şekilselliklerinden ötürü hâlâ kötü şöhret sahibidirler ve bilimsel yayımlarda pek çok sayfayı konuların özünden ziyade şekil hakkında tartışarak doldurmaktadırlar. Hepsinden öte, akademisyenler hâlâ öğrencilerini şekiller, seremoniler ve zorlu angaryalar dünyasına hazırlamakla meşguldürler. Kabul edilebilir bir format içerisinde hiçbir alıntı yapmadan harika bir metin ortaya koyan bir öğrencinin vay haline! En son kullanılan istatistik tekniklerini kullanmayan deneysel bir çalışmayı başarıyla sunan bir öğrenci için de aynı şey geçerlidir. Hatta, akademisyenler birbirlerinin çalışmalarını gözden geçirdiklerinde sürekli söz edip durulan (*picayune*) bir hatayı gündeme getirmektedirler.

Veblen, akademik eğitimin içeriğini tastamam faydasız buluyordu. Yaşadığı dönemde, bu eğitim ölü dillerin -özellikle de Latince ve Grekçe- öğrenimini kapsıyordu. Bu dillere hakim olan öğrenciler belirli bir statü elde ediyorlardı; fakat kullanışlı bilgi bağlamında pek bir anlamı yoktu. Günümüzde, üniversiteler daha yoğun bir şekilde bilgisayar talebini ve (Fortran gibi) eski moda bilgisayar dili öğrenimini içermektedir. Öğrencilerimin çoğu bu bilgiyi bir daha kullanmayacakları için şikâyetçi olmaktadırlar. Veblen "yüksek öğrenimin en iyi gelişme döneminde olduğunu, mükemmel skolastisizmin ve klâsisizmin mükemmel bir meyvesi olduğunu ve ruhban eğitiminin ve serbest zamanların hayatın yan ürünü olduğunu" öngörmüştü (a.g.e.: 387).

Bununla beraber, Veblen muhafazakâr tavrın genelde modern toplumlarda saygın bir yeri olduğuna, bütün yeniliklerin sıradan olduğuna inanmaktadır. Yüksek eğitim kurumları, bilgide ilerleme kaydetmek yerine, en azından Veblen'e göre, bilginin gücünü *yavaşlatmaktadır*:

"Yüksek eğitimdeki akredite edilmiş eğitim sınıflarında ve seminerlerinde bütün yeniliklere küçümsenerek bakıldığı ge-

nellikle doğrudur. Bilim teorisindeki yeni görüşler, yeni yaklaşımlar özellikle de insan ilişkilerine dair yeni gelişmeler -ilgiyle karşılanmadan ziyade hoşgörüsüzlükle karşılanarak-üniversite tasarımında bir yer edinmiştir. Kendilerini, insanoğlunun sahip olduğu bilgi hazinesini geliştirmeye adamış olanlar yaygın bir şekilde eğitimli çağdaşları tarafından yeterince algılanamamıştır." (A.g.e.: 380).

Riesman (1953), Veblen'in akademik kurumlara getirdiği eleştirileri belgelemiştir. Veblen, akademiye karşı geliştirdiği bu tavrını, hiçbir kaynak göstermediği ya da bir başka şekilde söylersek akademik formatı takip etmediği yazılarında da ortaya koydu. Riesman, aynı zamanda, Amerika'daki yüksek eğitimin israfa ve tüketime yönlendirici; ben merkezci yapısını gözler önüne sermek için Veblen'in formülasyonlarını kullanmıştır.[2] Akademinin ilk arzusu, Veblen'in ve Riesman'ın hicivsel ve mübalağalı -ve belki de bir ölçüye kadar doğru olan-eleştirilerini göz ardı etmek olacaktır. Veblen'in görüşünün aksine bilimsel yöntemler kullanmak suretiyle üniversitelerden bazı faydalı bilgilerin ortaya çıktığı kesindir. Bununla beraber, Veblen'in dikkate değer bir şekilde genel halk kesimlerini ve entellektüelleri aynı şekilde etkileyen yüksek eğitimde yaşanan krizle yakından bağlantılı olduğu doğrudur. Yakın zamanlarda, özellikle Amerikan halkı akademik araştırmalara ayrılan kamu harcamalarının miktarını öğrenme talebinde bulunmuşlardır. Üniversitede niçin haftada yalnızca altı saat derse girip yüksek maaşlar alarak prestijli bir konuma yükselmekten memnun olmalarını haklı gerekçelere dayandırmak üniversite profesörlerini zorlamaktadır.[3]

Veblen'in akademik araştırmacılarla ilgili alaycılığı, bilimsel gelişmeyle ilgili genel bir zihin karışıklığının yanısıra akademide yakın zamanlarda yaşanan skandalları ortaya koymaktadır. Örneğin, Birleşik Devletlerin Ulusal Sağlık Enstitüsü ile Fransa'daki Pasteur Enstitüsü arasında AIDS virüsünün bulunduğuna dair patent konusunda yaşanan ve bir skandala yol açan tartışmayı dikkate alalım. Salt bilgi ve insanlığa faydasın-

dan çok daha fazla şey söz konusudur bu tartışmada. Prestij ve -AIDS virüsünü incelemeye yönelik bir kan örneği için her seferinde ödenen telif ücretinin de dahil olduğu- harcanan büyük miktarlardaki para ortaya çıkan tezatın kaynağını oluşturmaktadır.

Ya da Amerikan siyaset sahnesinde ve popüler kültüründe, John F. Kennedy'i gerçekte kimin öldürdüğüne dair hararetli bir tartışma konusunu ortadan kaldırmaya çalışmada bilimadamlarımn yetersizliğini ele alınız. Konuyu Baudrillard'ın *video gerçekliğe egemendir* şeklindeki ilkesi bağlamında ele alırsak, Warren Komisyonu'nun ve diğer resmi araştırma komisyonlarının ulaştıkları prestijli bilimsel yorumlardan ve sonuçlardan daha fazla, Oliver Stone'un 1991 yılında çektiği JFK isimli filmi Amerikan kamuoyunu daha fazla sarsmıştı. Hollwood ve Madison Avenue bilimin egemen olduğu sahayı ele geçirmiştir.

Ortaya konan farklı bilimsel iddiaların birbiriyle çelişmesinden postmodern kamuoyunun kafası karışmıştır. DDT'nin güvenli olduğu, daha sonra güvenli olmadığı; Sakarin'in güvenli olduğu ve daha sonra kansere neden olduğu; meyve ve sebze üretiminde kullanılan kimyasalların kimi bilimadamlarına göre kansere neden olduğu ve diğerlerine göre olmadığı; ve benzeri tezat içeren yaklaşımlar sigara, alkol, şeker, yağ, boya, bacalarda kullanılan kurşun, asbestos ve sokaktaki vatandaşın gündelik kullanımındaki diğer maddeler içinde geçerlidir. Ozon tabakası gerçekten delindi mi? Bilimadamları bu soruya verdikleri cevaplarda aynı görüşü paylaşmıyorlar. Birleşik Devletler'de karbon emisyonu gerçekten dünya çapında çevreye zarar vermekte midir yoksa bu iddia sadece çevre lobilerinin bir entrikası mıdır? Brezilya'daki yağmur ormanları gerçekten dünyanın ciğerleri niteliğine mi sahiptir? Genleriyle oynanarak üretilen domatesler gerçekten güvenli midir? Postmodernistler insanların kesinlikten uzak olmayı öğrenmelerini tavsiye etmektedirler (Rosenau 1992). Fakat bunu söylemek yapmaktan daha kolaydır ve sorumluluktan kaçma-

nın bir ifadesidir. Örneğin, görev yaptığım üniversitedeki öğrenciler bilimin bir zamanlar kutsallar kutsalı iddialarına açıkça olumsuz bir şekilde yaklaşmaktadırlar. Öğrenciler bana, bizim öğrettiklerimizi "benimseyeceklerini" böylece iyi bir derece elde edip eğitimlerini tamamlayacaklarını dile getiriyorlar. Öğrenciler üniversitenin seremonik ve prestij sağlayıcı etkisinin tastamam farkındadırlar ve bunu dile getirmekten bir nebze olsun rahatsızlık duymuyorlar. Genelde, Veblen'in öngörülerine koşut olarak, postmodern öğrenciler alaycı diploma üç kağıtçıları haline dönmüş; müfredat ızır zıvır şeylerle ve sözde bilimsel yapmacıklıklarla dolu verimsiz bir saha olmuş ve profesörler ise eşyalarını serbest piyasada pazarlayan müteşebbisler haline gelmişlerdir (Scott 1986).

Son olarak, bu yüzyılda (20. yüzyıl) ortaya çıkan fantastik vaatlerin bazılarını gerçekleştirmeye yönelik bilim kurumunun hatası kamuoyu arasında bilimkarşıtı olarak adlandırılabilecek bir duyarlılığın gelişmesine yol açtı. Örneğin, barutun icadından Reagan'ın "Yıldız Savaşları" araştırmasına kadar silah sektöründe ortaya çıkan her büyük teknolojik yeniliğin savaşları daha da imkânsız hale getireceği var sayılıyordu.[4] Fakat savaşlar çıkmaya ve milyonlarca insan bu sebepten hayatını kaybetmeye devam ediyor. Doğum kontrol haplarının aşırı nüfus yoğunluğunu ortadan kaldıracağı var sayılmıştı; fakat görünen o ki bu gelişmenin önüne geçilemedi. Yeşil Devrim yanlış beslenmeden ötürü dünya çapında milyonlarca insanın hayatını yitirmesini engelleyemedi. Bilimsel keşifler, kültürlerle ilgili problemler olmaları nedeniyle dünyadaki toplumsal problemleri otomatik olarak çözüme kavuşturamadı. Savaşa, aşırı nüfus yoğunluğuna, beslenmeye ve diğer olguların ihmal edilmesine yol açan kültürel temel (*backdrop*) ve kültürel nedenler olduğu sürece saf bilimin dünyayı kurtarabilmesi olasılık dışıdır. Her bir buluşun diğerinin yerini alabileceği ihtimalini açık bıraktığından ötürü bilim, çalışmalara önayak olmak yerine ertelenmesine yol açmaktadır. İnsani bir dünya düzenine yardımcı olmada etkili olması için bilim diğer kültürel çabalarla uyum içerisinde olmak zorundadır.

Sözde deneysel ve bilimsel yaklaşımların problemli olmalarına dair nedenlerden birkaçı C. Wright Mills (1959) tarafından ortaya konmuştur. Mills, bürokrasi etosunun bilimsel ilgi alanına nüfuz ettiğini; böylece bilimin, uygulanması bir araştırma kurumuyla işbirliği halinde olmayı ve büyük miktarlarda maliyeti gerektirdiğini ileri sürmektedir. Fakat bu durum, modern bilimadamlarının, halkla ilişkiler yöneticilerinin, idarecilerin ve iş adamlarının işlevlerinden bazılarını üstlenmek zorunda oldukları anlamına gelmektedir. Araştırmanın kendisi bir kariyer halini almıştır. Bu durum söz konusu olduğunda araştırmayı gerçekleştirenin özgeçmişi ortaya konmalı; üstün olanlar plaketle ödüllendirilmeli; şöhret olgusu devam ettirilmeli ve klikler para akışını sağlamaya devam edecek şekilde yapılanmalıdır. Sınırlı ve kolaylıkla çözüme kavuşturulmuş sorunların kısa vadeli araştırmaları, içinden çıkılması güç problemlerin uzun vadeli araştırmalarına tercih edilecektir. Çünkü bürokrasi prestij sağlamaya yönelik kısa vadeli çözümlere dayanmaktadır. Sonunda, Mill, büyük miktarlarda maliyetlerin göreceli olarak insanlığa faydası olmayan araştırmalara harcanacağı sonucuna varmaktadır.[5] Veblen böylesi faydasızlığı uygar dünyadaki barbarlığın bir ifadesi olarak gösterirdi.

Deneysel yöntembilimle ilgili standart bir sınırlama çeşitli bilim felsefecileri tarafından şu şekilde alıntılanmaktadır: Gerçekler kendi başlarına konuşamazlar; fakat tartışılan gerçekler anlamlandırılmak için teoriye ihtiyaç duyarlar (Flew 1985; Gellner 1992; Trigg 1985). Başından sonuca değin, gerçeklerin *yorumlanması* ve bunların istatistiki olarak nasıl manipüle edildiklerinin önemli olduğu anlamına gelmektedir. Meselâ, bizi ilgilendiren sorunla ilgili olarak ilkel bir toplumsal yapıdan modern toplumlara evrilen bir tek, çizgisel (*linear*) Batı tarihi yoksa, Batılı olmayan tarihler kadar bir kaç linear Batı tarihi (Spengler [1926], 1961, [1928], 1961) ya da bir kaç döngüsel tarih (Sorokin 1957) veya belki de diğer bazı alternatiflerin (Park ve Burgess 1921; Schopenhauer [1813], 1899) olup olmadığının belirlenmesi hayati önem taşımaktadır. Fa-

kat bütün bunlar, deneysel konular değil, aksine teorik, felsefi ve tam anlamıyla kültürel yaklaşımlardır.

Modern bilim hakkındaki neo-Kantçı varsayımlar, araştırmacıyı birbiriyle ilişkili iki çeşitlilik arasında gerekli herhangi bir bağlantıyı kurmaktan alıkoymaktadır. Çeşitlilikler arasındaki bağlantı (ilişki) tesadüfi ya da bir başka ifadeyle sahte olabilir. Fakat sahte faktörleri ortadan kaldırmak için kullanılan istatistik tekniklerinin nasıl rafine bir hale getirildiği bir yana, elde edilen sonuçlarla kesin nedenlere ulaşılamayacağı yönündedir. Genelde, Barry Smart (1992) postmodern devrimin önemli bir yönünü, bir zamanlar aksiyomatik olan bilimle beslenen imanın sarsıldığı şeklinde ortaya koymakta haklıdır. Tarafsız olmaktan uzak, yirminci yüzyıl bilimine askeri ihtiyaçlar, varsayımlar ve gündemler egemen olmuştur; bu bilim vaatlerini yerine getirmemiştir; temel okur-yazarlık azalırken bu bilim gelişme göstermiştir; ve radikal inançlarla birlikte varlığını sürdürmektedir. Örneğin, 1991 yılında Gallup'un yaptığı kamuoyu araştırmasında Amerikalıların %48'inin şeytana inandığı ortaya çıkmıştır; %47'si "Tanrı'nın yaklaşık geçen 10.000 yıl içerisinde insanları kendi suretinde yarattığına"; ve %40'ı "insanoğlunun hayatın daha az gelişme göstermiş formundan milyonlarca yılda ancak gelişme kaydettiğine; fakat Yaratıcı'nın, insanı yaratmak suretiyle bu süreçte rehber olduğuna" inanıyor (*New York Times*, 16 Temmuz 1992; E5). Benzer şekilde, görev yaptığım üniversitede gayri resmi yapılan bir çalışmada öğrencilerin çoğunun evrenin yaratılışıyla ilgili bilimsel açıklamalardan ziyade, İncil'de geçen açıklamalara inandığını ortaya koymuştur.

Yüksek statüyü, sözde bağımsız ve objektif bilimsel yöntembilimle ilişkilendirme konusundaki şu şüpheyi ilâve edeceğim. Tarafsızlık, sadizmle bağdaşabilir; böylece bilimsel çalışma için gerekli olan duygusal yoksunluk ve tarafsızlık uzun vadede bir bütün olarak insanlık için zararlı olabilir. Çünkü modern bilim Descartes ve Francis Bacon'dan bu yana kültürden ciddi şekilde koptuğundan (Gellner 1992), insan toplum-

larına ve dünya kültürlerine faydalı olan bilimsel başarılar gerçekleştirme görevi hemen hemen olanaksız denecek ölçüde zorlaşmıştır. Elbette bilim ve teknoloji, bilimadamlarının ve hatta bazı toplumsal tabakaların bazı üyelerinin kariyer çalışmalarının sonunda faydalı bilgi elde etmektedir. Buna rağmen, Veblen ve Baudrillard dünya nüfusunun büyük bölümünün kayıtlardan çıkarıldığı -sanki "terkedilmek zorundalarmış" gibi- ve bilimsel gelişmelerden faydalanmadıkları konusundaki görüşleriyle haklı oldukları anlaşılmaktadır. Bütün bunları aklımızın bir köşesinde tutarak, modern bilimi kullanmak suretiyle Veblen'in son derece anlaşılır hipotezinin nasıl test edilebileceğinin analizine geçelim.

GELİŞME, BARBARLIK VE DENEYCİLİK

Pitirim Sorokin "son derece eğitimli, bilimsel ve teknolojik olan yirminci yüzyılın, Batı tarihinin yirmibeş yüzyıllık geçmişiyle kıyaslandığında en kanlı, en çalkantılı ve en savaşçı bir yüzyıl olduğunu" (1948; 39) iddia etmektedir. Sorokin'in bu iddiasına yönelik deneysel kanıt, Veblen'in sunduğu tezin dayanak noktası olarak yorumlanabilir. Daha da ötesi, Sorokin demokrasinin daha büyük çaplı barışa yol açacağına inanmıyordu; fakat "bu en demokratik yüzyıl en çok savaşın görüldüğü ve kanlı geçen bir yüzyıl olduğunu kanıtlamıştır" (a.g.e.: 10). Sorokin, kendisinin, serbest teşebbüsün "savaş ve barışın tesisi için kesin bir panzehir" (a.g.e.: 25) olduğu tezini çürüttüğüne inanmaktadır. Sorokin, daha çok Veblen'in düşüncesini anımsatır tarzda, kapitalist "karşılıklı yardımdan ziyade karşılıklı çaba ruhunun; aşkın yerine saldırganlık etosunun" savaşa yol açtığını ileri sürüyordu (a.g.e.: 28). Sorokin komünizmin, faşizmin ve sosyalizmin savaş için radikal sağaltım olarak çığırtkanlığının yapıldığı; fakat hepsinin de soykırıma, savaşa ve barbarlığa neden olduğunu ileri sürdü (a.g.e.: 35). Bütün bu savlar Batı medeniyetinin günümüzde can çekiştiği ya da *sensate* safhası olarak adlandırdığı durumu yaşadığı yolundaki teorisiyle örtüşmektedir (Sorokin 1957).

Elbette, Sorokin, "suçun, savaşın, devrimin, intiharın, zihinsel hastalıkların ve yoksullaşmanın" *sensate* krizinin belirtileri ve sonuçları olduğu yolundaki iddiasını desteklemek için deneysel ve dikkate değer istatistiki bilgiler kullanmaktadır (1943: 204). Örneğin, Sorokin, "İ.Ö. 500'lü yıllardan günümüze değin Yunan-Roma ve Batı kültürlerinde ortaya çıkan bütün savaş ve devrim" (a.g.e.: 212) bilgilerini toplamıştır. Sorokin, "savaşları ölçüye vurmak için, ele alınan nüfusun her bir milyonu için yaralı sayısını tahmin etmek suretiyle" Eski Yunan'ın "İ.Ö. beşinci yüzyılda savaş büyüklüğünün göstergesi 29'ken yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde bu göstergenin 52 düzeylerinde" (a.g.e.: 213) olduğunu buldu. Çoğul göstergeler kullanmada usta olan Sorokin, aynı zamanda, orduların büyüklüklerini (a.g.e.; 215), devrimlerin sayısını (a.g.e.: 217), intiharları (a..g.e.; 224) ve işkenceleri (a.g.e.: 227) de dikkate almıştır.

Sorokin, her bir çalışmada hipotezinin kendisini tatmin ettiğini kanıtlamaktadır. Fakat ortaya koyduğu bilgileri, yöntemleri ve sonuçları sorgulamak kolaydır. En belirgin itiraz, erken dönem toplumların böylesi kayıtlar tutmadıkları ve bu türden analizler için ihtiyaç duyulan bilgiyi elde etmenin "zor" olduğu yönündedir. Ve hatta söz konusu bu bilgiler, 19. yüzyıldan beri intihar vakalarıyla ilgili olduğu gibi, çok titiz bir şekilde elde edildiğinde bile ulaşılan hiçbir nihai sonuç eleştirmenleri tatmin etmemektedir. Örneğin, Jack Douglas'ın (1967) Durkheim'la ([1897] 1951) ve intihar üzerine yapılan diğer çalışmalarla ilgili eleştirisi intiharların belirlenmesinin adli tıp kurumu yetkililerinin ya da diğer yetkililerin mevcut bir ölüm vakasının öldürme, intihar, kaza ya da doğal ölüm olup olmadığı konusundaki görüşlerine bağlı olduğu önergesi çevresinde odaklanmaktadır. Douglas böylesine çok çeşitli nedenlerin ulaşılan nihai kararı daima şüpheli kıldığını, bu nedenle intihara dair bütün niceliksel çalışmaları göz ardı ettiğini belirtmektedir.

Ya da Sorokin'in işkenceyle ilgili gerçekleştirdiği çalışmayı ele alalım: Sorokin "19. yüzyıldaki, zamanla, cinayetlere veri-

len ölüm cezalarının giderek daha da insani hale getirilmeye çalışıldığı yönündeki yaygın kanaati" (1943: 227) çürütmeye çalışmaktadır. Sorokin'in "kanıtı vahşiliğin, gaddarlığın ve insanlık dışı eylemin ayyuka çıktığına" dair kanıt olarak ele aldığı "Sovyetler, Nazi ve Faşist yönetimlerin barbarca ve ortaçağa özgü cezalandırma yöntemleriyle ilgili karşılaştırmalı bir çalışmadır" (a.g.e.: 227). Fakat tekrar, bağımsız bilimadamları en zalimce cezaların, böylesi ceza yasaları yazmamış böylece sorunu çözümsüz bırakmış olan toplumlarda gündeme gelebileceği ihtimalini ortaya çıkarabildiler. Örneğin, Birleşik Devletler genelde insani, demokratik bir ulus olarak bilinmektedir. Bununla beraber, Birleşik Devletler, vatandaşlarını hapis ve idam oranları bakımından Batı dünyasına öncü olma konusunda kuşku uyandırıcı bir farklılığa sahiptir.

Sorokin'in aksine Francis Fukuyama *Tarihin Sonu* isimli eserinde şunları yazmaktadır:

> Demokratik olmayan ve ortak değerleri paylaşmadıkları ülkelerle savaşma konusunda mükemmel denecek ölçüde yeterliliğe sahip olmalarına rağmen, son iki yüz yıldır liberal demokrasilerin birbirlerine karşı emperyalistçe bir tavır takınmadıklarına dair yeterli kanıt bulunmaktadır. (1992: xx)

Fukuyama daha sonra "Savaş karşıtlığı gibi temel karakterin liberal toplumların birbirleriyle yürüttükleri olağanüstü barışçıl ilişkilerde açık bir şekilde görüldüğünü ifade etmektedir" (a.g.e.: 262). Bütün bunlar Fukuyama'nın, George Wilhelm Friedrich Hegel'in ([1899] 1965) dünyanın bazı bölgelerinde tarihin sonuna gelindiği -yani, hem özgürlüğün hem de aklın geçmişin barbar eğilimleri karşısındaki zaferi anlamına gelen- yönündeki felsefi iddialarının yeniden gündeme getirilmesidir. Hegel'in 19. yüzyıl Almanyasının bu yönde bir gelişim içerisinde olduğunu, halbuki Fukuyama'nın aslında Birleşik Devletlerin 20. yüzyılda bunu başardığını dile getirmesine dikkat ediniz. Fukuyama'nın "önemli deneysel kanıtlar" dediği şey, hangi ülkelerin liberal demokrasiler olarak tanımlanabileceği te-

meline dayalı olarak kolaylıkla sorgulanabilir. Kanada'nın ve Birleşik Devletlerin şu ana kadar birbirleriyle savaşmadıkları ve muhtemelen gelecekte de savaşmayacakları doğrudur. Fakat Birleşik Devletler, kendilerini demokratik olarak adlandıran pek çok ulusa karşı savaş açmıştır. Aslında birisi çıkıp, Hitler'in demokratik yollarla seçilmiş bir lider olduğunu söyleyebilir. Hepsinden öte, Fukuyama, "şayet bir ülke, evrensel ve eşit oy hakkı temeline dayalı olarak kendi vatandaşlarına belli zaman diliminde, gizli oyla, çok partili bir seçimde kendi hükümetlerini seçme hakkı bahşetmişse o ülkenin demokratik olarak adlandırıldığını" (1992: 43) ileri sürmektedir. Bu durumda, birisi çıkıp da, Nazilere karşı gerçekleştirilen savaşın demokratik bir ülkeye karşı açılmış bir savaş olmadığını; fakat aksine iki demokratik ülke arasında gerçekleşen bir savaş olduğunu söyleyebilir. Daha da ötesi, Birleşik Devletler, kadınlar ve Afrika kökenli Amerikalıların sonradan oy kullanma hakkı elde ettikleri 20. yüzyıla değin demokratik bir ülke olarak nitelendirilmiyordu; öte yandan, Sovyetler Birliği bütün vatandaşlarına seçme hakkı tanıdığından kendisinin Birleşik Devletler'den daha demokratik olduğunu iddia ediyordu.

Daha da ötesi, Fukuyama'nın kanıtladığını varsaydığı bu sorun demokratik ulusların zalim uluslara karşı savaşma arzusunu rahatlıkla gözardı etmektedir. Şayet dünya "biz" (demokratik) ve "onlar" (diğer geri kalanlar) olarak ikiye ayrılırsa o zaman, Fukuyama ve yandaşlarının tarihin sonu tezine karşı -savaş suçları kapsamına alınabilecek pek çok örnekten, 1991 yılı Körfez Savaşı'nda Amerika'nın Iraklı siviller üzerine bomba yağdırması; II. Dünya Savaşı'nda Alman şehirlerini bombalaması; Hiroşima ve Nagazakiyi ortadan kaldırması ya da Kuzey Vietnam'ı bomba yağmuruna tutması örneklerini ele alma zahmetine girmelerine gerek yoktur (Riesman 1977). Sorokin'in bu olayları ve ortaya çıkan sonuçları hesap ettiğini; fakat Fukuyama'nın bunları dikkate almadığına dikkat ediniz. Fakat o zaman, deneysel araştırmacı araştırma programını şekillendirmede ihtiyari gücünü kullanmaktadır.

Veblen gibi Sorokin'in de, barbar eylemlerde yer alsın ya da almasın, dolaylı katılımları nedeniyle Batı medeniyetinin tümünü suçlamaya çalıştığı sonucuna varılabilir. Halbuki Fukuyama, liberal demokrasiler olarak adlandırdığı Birleşik Devletleri ve diğer ülkeleri barbarlık tarihinden muaf tutmaktadır. Salt deneysel verilerle, her iki düşünür de birbirlerini daha fazla ikna edememektedir. Düşünürlerden birinin vardığı sonuç, diğerinin bilgi, yöntem, varsayım ve yorum tekniklerine bağımlıdır.

ÇOCUKLARA YÖNELİK BARBARLIK

Çocukların, içinde cinselliğin de bulunduğu pek çok olayda suistimal edilmesi postmodern toplumlarda önemli bir toplumsal sorundur. Bu konuda Durkheim ve pozitivistleri karşılaştıralım. Modernistler, çocuk yetiştirme konusunda barbar atalarıyla karşılaştırıldıklarında daha uygar olduklarına inandıklarından bu konu tartışmamızla yakından alâkalıdır. Bununla beraber, Veblen ve Schopenhaur gibi Durkheim da uygar olarak adlandırılan toplumların çocuklara arkaik toplumların uygulamalarından daha az insani davrandıklarına inanıyordu. Bu görüş ayrılığı deneysel olarak çözümlenebilir mi?

Uygarlığın, fiziksel şiddetle bağlantılı barbar eğilimleri yumuşattığı iddiasında bulunan Norbert Elias (1982) gibi Durkheim, Aydınlanma savunucularından önce davranmak suretiyle tastamam farklı bir sonuca ulaşmıştır: "Kültürün başlangıcı dayak cezasının uygalanmasıyla ortaya konmuştur" ve "tek kelimeyle, uygarlık çocukların yaşamını bir şekilde karartmıştır" ([1925], 1961; 189). Durkheim, göreceli olarak ılımlı bulduğu sözde ilkel toplumlardaki ve cezaların daha da yoğun olduğu[6] Ortaçağ Avrupa'sındaki cezaları incelemiştir (a.g.e.: 184-6): "Kamçı, hataların giderilmesinin bir aracı olarak tercih edilen bir alet olarak 18. yüzyılın ortalarında kalmıştır" (a.g.e.. 187). Durkheim, *Eğitim Düşüncesinin Evrimi* isimli eserinde de, "Kırbacın kolej yaşamında sürekli kullam-

mı Rönesans'ın[7] doğmakta olduğu 16. yüzyıla rastlamaktadır" ([1938]; 1977: 157) demektedir. Durkheim, ağır cezaları ayrıntılı bir şekilde açıklayarak "söz konusu bu cezaların modern dönemin ürünü olabilecekleri söylenebilir" diye ilâve etmektedir (a.g.e.: 158). Durkheim, aynı zamanda, şu soruyu yöneltiyor: "İnsanlığın kültür merkezi okul nasıl olur da -sanki ayrılmaz bir parça gibi- bir zulüm merkezi haline gelebilmiştir?" ([1925]; 1961: 188).

Durkheim bu soruyu "okulların oluşumu kötülüğün kaynağıdır" (a.g.e: 197) şeklinde cevaplamaktadır. Öğretmenler ve öğrenciler iki farklı dünyayı oluşturmaktadırlar ve öğretmenler öğrenciler karşısında kendilerini öylesine üstün görmektedirler ki, öğretmenlerin "megalomanyak"lıkları şiddete yol açmaktadır. Durkheim aynı tehlikeyi modern ailelerde ve "uygarların, aşağı toplumlarla girdikleri ilişkilerde içine düştükleri suistimallere" (a.g.e.:197) karşı alınan tedbirlerde görmektedir. (Avrupalı fatihler tarafından Amerika'daki Kızılderililerin neredeyse tamamen köklerinin kazınması düşünülebilir.)[8] Açıkçası, Durkheim, uygarlığın tek başına insanileştirici bir güç olduğuna inanmamaktadır. Uygarlığın kendi bilincinde olarak, yoğun empati hisleriyle dengelenmesi gerekmektedir (a.g.e.: 207) Durkheim test edilebilecek bir hipoteze benzer gözüken birşeyler sunmaktadır:

> "Aslında, burada, şu şekilde ifade edilebilecek özel bir kanuni durum görülmesinin haklı gösterilebileceği anlaşılmaktadır: her ne zaman, farklı kültürlere sahip iki nüfus, iki insan grubu birbirleriyle sürekli bir etkileşime girse, daha uygar olan topluluğun -ya da kendisini böyle gösteren topluluğun- diğerine karşı şiddet kullandığını akla getiren belirli hisler gelişmektedir. Bu durum, Avrupa medeniyetinin temsilcilerinin kendilerini gelişmemiş insanlar topluluğuyla yüzyüze buldukları bütün koloni ve ülkelerde söz konusudur. Bu durum, kendilerini ürkütücü bir misillemeye maruz bırakmak suretiyle, buna maruz bırakanlar için faydasız ve ciddi tehlikeler içermesine rağmen, bu şiddet hemen hemen kaçınılmaz ola-

rak ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, üstün olanın aşağılık olarak gördüğü ırklarla bağlantısında kendisini de içine alarak kanlı bir şekilde sona erecek bir aptallıktır... Benzer bir olgu, yaşlıların ve gençlerin kendilerini her zaman aynı yaşam içerisinde sürekli bir etkileşim içerisinde buldukları uygar bir ülkede ortaya çıkmaktadır." ([1925] 1961: 193).

Açıkçası Durkheim, modern bir durumdaki öğretmenler ve öğrenciler hatta ebeveynlerle öğrenciler arasındaki ilişkiyle, kolonilerde yaşayan Avrupalılarla onların aşağılık olarak düşündükleri halklar üzerinde gerçekleştirdikleri kötülükler arasındaki ilişkiyi karşılaştırmaktadır. Bu büyük bir suçlamadır. Durkheim'ın yorumlarından çıkan sonuçların bulunması son derece kolaydır. Çağdaş Amerika'ya dönersek, Birleşik Devletlerde dayağın hâlâ çoğu okulda geçerli olduğu görülecektir. Buna ilâve olarak, taciz ve kurumsallaşmış çeşitli şiddet türleri kulüplerde, kız öğrenci yurtlarında, spor takımlarında ve eğitim kurumlarıyla ilişkili diğer gruplarda görülmektedir. Amerika'da büyük şehirlerdeki pek çok okul, küçük öğrencilerin bile okula silah ve benzeri aletler getirdikleri ve bunları sınıf arkadaşları ve öğretmenlerine karşı kullandıklarından metal dedektörlerle arama yapmaktadırlar. Birleşik Devletler'de suç oranı Batı Avrupa'dakinin on katı fazladır ve Amerika taciz, ırza geçme ve cinayet -özellikle okul çağındaki çocuklar arasında- suçlarıyla ilgili istatistik sonuçlarının kabarık olması kadar suç korkusuyla da yaşamaktadır. Bu ulusal trajediyi engellemek için bir Durkheimci program uygulamaktan uzak olan Amerikan kültürü şiddetle baş edebilmek için ağır cezalar uygulamaktadır. Amerika, aynı zamanda, dünyanın en büyük silah tedarik eden ülkesidir. Amerika uyuşturucu, cinayet, AIDS, cinsel taciz ve şiddetin yol açtığı diğer toplumsal problemlerle mücadele etmek için metaforik bir savaş başlatmak suretiyle şiddetle mücadele etmek için yine şiddeti kullanmaktadır. Amerika'da şiddeti önlemeye yönelik bütün bu baskılara rağmen, resmi cinayet oranları tırmanmaya, cinsel taciz önemli bir konu olmaya devam etmekte ve resmi kayıt-

lara geçmeyen şiddet daima tehlike olarak kendini hissettirmektedir.

Fakat Durkheim'ın hipotezi kanıtlanabilir ya da çürütülebilir mi? Birincisi ve en zorlu olan konu sağlıklı bilginin edinilmesidir. Çocuk suistimali konusunda hiçbir güvenilir istatistik mevcut değildir, çünkü bunu tanımlamak son derece zordur. Ne tür bir davranış çocuk tacizi olarak tanımlanacaktır? Durkheim dayağın her türlüsüne karşıdır; fakat sorun hâlâ uygulanmasına izin veren Batı kültüründeki durum değildir. Varsayalım ki, kurbanların anlatılarından derlenen, özellikle de çocukların cinsel tacize maruz kaldıkları raporlara güvendik. Bu suçun (*underreporting*) önüne geçilmesi için hiçbir kesin yol söz konusu değildir. Bu tür bir olay haber verildiğinde bile, sansasyonel duruşmaları izleyen şey kamuoyunu, suçlu tarafın adil bir davaya maruz kaldığı konusunda inandırmada başarısız olunmasıdır. Örneğin, savunma avukatları çocukları sık sık anne-babalarının birbirlerini suçlamak istedikleri ya da çocukların fantazilerinin gerçekte dolaylı ve sefih yetişkin fantazileri için bir mazeret olduğu tarzında şeyler söylenmeye alıştırılıyor. Böylesi bir ilişki Freud'un hastalarının -günümüze değin Freud konusunda uzman bilimadamları arasında devam edegelen bir tartışma konusudur- cinsel çekiciliklerinin fantazileri karşısındaki gerçekliklerle ilgili kendi mücadelesini hatırlatmaktadır.

Doğru bilgi sağlanması konusu sadece çocuk tacizleri konusuna özgü değildir. Kriminolojistler ırza geçme vakalarından kasıtlı adam öldürmeye kadar çeşitli suçların doğru bilgi içermeyebileceğini ileri sürmektedirler. Bu sorunu paranteze aldığımızı ve bir başka sorunu, yani çeşitlilikler arasındaki ilişkiler sorununu gündemimize aldığımızı varsayalım. Ne tür bilgi kullanılırsa kullanılsın matematiksel olarak diğer çeşitliliklerle, (diğer pek çokları arasında elbette) genellikle toplumsal cinsiyet, toplumsal sınıf, gelir, eğitim ve ırkla ilişkisi varsa dikkate değer olduğu varsayılır. Kadınlara nazaran erkeklerin çocukları daha fazla taciz ettiklerini ifade eden bir çalışmaya

rastladığınızı varsayın. Kaçınılmaz olarak, tersi bir sonucu vurgulayan bir diğer çalışma ortaya çıkacaktır ve söz konusu bu çalışmalarda kullanılan matematiksel teknikleri sorgulayan bir başka çalışma da gündeme getirilecektir. Tipik olarak, böylesi çalışmalar, asla kesin bir sonuca ulaşmayan daha fazla çalışma için mazeretlerle bitirilmektedir. Bu durum, hiçbir kaçış yolunun olmadığı neo-Kantçı bir tuzaktır: bütün bulgular şartlıdır ve zamanla birbirinin yerini alabilmektedirler.

Durkheim'ın hipotezini desteklemek maksadıyla, bir çalışmanın, Soykırımla ilgili, özellikle de Nazilerin çocuklara karşı işlediği cinayetlerle ilgili bilgiler kullandığını varsayın. Biri çıkıp Nazilerin Yahudilere özgü megalomanyaklıktan çektiklerini, bir başka kişi de Nazilerin aşağılık kompleksine maruz kaldıklarını ileri sürebilir. Fakat bütün bunlar Soykırımla ilişkili bilgileri ya sorgulayan ya da bunun meydana geldiğini tamamen inkâr eden postmodern kültürü yansıtan yaklaşımlardır. İçinde bulunduğumuz döneme yaklaştığımızda, suçlamalar 1992 yılında, Nazi toplama kamplarını hatırlatan Bosna'daki ölüm kampları kurduklarından ötürü Sırplara isnat edilmişti. Kimi tahminlere göre, bu vahşi savaşta hayatını yitirenlerin yarısından çoğunu çocuklar oluşturuyordu. Bu olaylara bizzat tanık olanlar mevcuttu; fakat bu kanıtlar Birleşik Devletler Devlet Bakanlığı tarafından, Uluslararası Kızılhaç Örgütü gibi "bağımsız" kaynaklardan gelmedikleri için güvenilir olmadıklarına hükmedildi (*New York Times*, 5 Ağustos 1992: A6). Bununla beraber, böylesine objektif bilgi kaynakları dile getirildiğinde, diğer kaynakların ve bakış açılarının eleştirilerine maruz kalmaktadırlar. Örneğin, dürüstlüklerin cezalandırıldığı, hatta ölümle karşılık verildiği bir durumda, birisi nasıl olur da, ölüm kamplarında arkadaşlarının tanık oldukları ya da bizzat tecrübe ettiklerini dürüstçe ifade etmelerini bekleyebilir?

Postmodern video imgesi bile güçlü bir bilgi oluşturmamaktadır. Televizyon ekipleri Bosna'daki ölüm kamplarından birine girmeyi başardıklarında iç karartıcı manzaralar bütün dünyaya yayılmış ve çeşitli kaynaklar tarafından bu görüntü-

lerin anlamlarının açık olmadığı yönünde bir rasyonelleştirilmeye gidilmişti. Ya da 1991 ve 1992 yılında bütün dünya televizyonlarında gösterilen Rodney King'in dövülmesi olayında rol alan Los Angeles'lı dört polis memurunun görüntülerini düşününüz. Video kanıtı olmasına rağmen, polis memurlar beraat etmişlerdi. İronik bir şekilde, söz konusu bu beraat bu yüzyıl içerisinde Birleşik Devletler'deki en büyük ırkçı ayaklanmaların ortaya çıktığı döneme rastgelmişti. Katı Kantcı bakış açısı, ayaklanmalara bu beraatın "yol açtığı" sonucuna varılmasını engelledi.

Özetle, çağdaş bilim Durkheim'm ya da başka birinin hipotezini kanıtlama ya da çürütme konusunda yetersiz kalmaktadır. Kant tarafından ortaya konulan anlam ihtimali postmodernistler tarafından tanımlanan anlamın parçalanmışlığına dönüşerek olgunlaştı. Sonuç olarak, hiçbir yöntem, gerçek ya da yorum eleştirilerinden ari değildir. Postmodern toplumsal yaşam, yirminci yüzyılda atalarımıza göre daha uygar olduğumuza inanmak için toplumsallaştırılmamızla aynı anda -doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde- tüketilen çeşitli barbarlık türlerinin medya sunumlarıyla olduğu kadar her günkü olaylarla da karşılaştığımızı ima etmektedir.

ALTERNATİF BİLİM ANLAMLARI

Bilimdeki kartezyenci, neo-Kantçı, post-Humecu, Aydınlanma çizgisi bilimadamlarının gerçeği bulamayacağı; sadece incelenmesi hassas olan olgular arasındaki ilişkileri ve bağlantıları bulabileceği gibi bir sonuca götürmektedir. Arthur Schopenhauer bilime getirilen bu sınırlamayı yüzyıl önce Kant'la ilgili gündeme getirdiği eleştirisinde dile getirmişti:

> "Gerçek anlamda bilim -yeterli mantıksal ilkenin rehberliğinde sistematik bilgi olarak algıladığım bilim- asla kesin bir sonuca ulaşamaz ya da tam anlamıyla tatminkâr sonuçlar gündeme getiremez. Bilim, dünyanın özünü, doğasını ortaya çıkarmayı amaçlamaz; bilim asla temsillerin ötesine geçemez;

aksine bilim bir sunumun diğeriyle ilişkisinden daha fazla bir şey söylemez." ([1818]; 1969a, 28)

Modern bilim yönteminin epistemolojik yoksunluğu ve önyargısı araştırmacıyı, bu durumun evrensel olarak kabul edilecek gerçekler bulmayla alâkası olmayan neo-Kantçı varsayımlara dayanan boş bir çaba içerisindeki bütün bir kültür karşısında tek başına bırakma gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu, memnuniyet verici bir durum değildir. Daha da ötesi, bilim kendi başına konuşamamaktadır. Bilim kullandığı yöntem ve bulgularda inanç hasıl etmesi için kültüre atıfta bulunmak zorundadır. Çünkü modern bilim kültürden bağımsız evrensel gerçekleri arama gibi imkânsız bir hedefe sahip olduğundan, bilim kendisini kamuoyundan uzak tutma ve işbirliği (*corporate*) ve serbest zamanlar sınıfına ait olan alışkanlıklarda daha fazla güvenceye almak suretiyle bu meşguliyete tepki göstermek gibi zor bir durumda bulmaktadır (Mills, 1959; Veblen [1899]; 1967). Veblen'in meslektaşı Emile Durkheim kültürü temel alan alternatif bir bilim görüşü ortaya koymaktadır:

"Kollektif sunum, kollektif olması gerçeğinden ötürü nesnelliği garanti etmektedir; çünkü bu sunumun, genelleştirilmesi ve kendini devam ettirebilmesi yeterli neden söz konusu olmadıkça gerçekleşmez. Şayet bilim şeylerin doğasıyla bir ahenk içerisinde olmazsa zihinler üzerinde sürdürdüğü egemenliği elde edebilmesi söz konusu olamaz. Temelde, bilimsel kavramlar tarafından ilham edilen güven, bu kavramların yöntembilimsel olarak kontrol edilebilirliği gerçeği nedeniyledir. Fakat kollektif bir sunum süresiz olarak tekrar edilen bir kontrole boyun eğmektedir; bunu kabul eden bir kişi kendi tecrübesiyle onu kanıtlar. Ayrıca, kollektif sunum ele aldığı konuyla tastamam eşit değildir. Kollektif sunumun, bu durumu mükemmel olmayan semboller vasıtasıyla dile getirebileceği doğrudur: *fakat bilimsel semboller kendi başlarına asla tahminden öte bir şey değillerdir.*

Diğer taraftan kavramlar, bilimin kurallarına göre yapılandık-

larında bile, kendi otoritelerini nesnel değerlerden almaktadırlar. *İnanılması beklenen doğrular olmaları yeterli değildir. Şayet diğer inanç ve görüşlerle ya da tek kelimeyle, diğer kollektif sunumlarla ahenk içinde değillerse kabul edilmeyeceklerdir; zihinler onlara kapanacaktır; sonuç itibariyle sanki yokmuşlar gibi bir nitelik kazanacaklardır.* Kavramların, günümüzde genel olarak imtiyazlı bir inanılırlık elde etmek için bilim yaftası takınmaları yeterlidir, çünkü bizler bilime inanıyoruz. *Fakat bu inanç dini inançtan farklı değildir.* (Durkheim [1912] 1965; 486; vurgular bana ait)[9]

20. yüzyılın sonunda bilimin keyif aldığı sahip olduğu imtiyazlı inancın artık ortadan kalktığı ya da en azından yeterli etkiyi vermemeye başladığı söylenebilir. Sadece dini radikalizm değil; fakat orta sınıfa mensup üniversite öğrencilerinin de günümüzde bilime imanın dînî imandan temelde bir farkı olmadığı konusunda hem fikir oldukları anlaşılmaktadır. Fakat, Durkheim'ın çizdiği tablonun en önemli yönü, bunun modern uygarlığın gerçekte çağdaş barbarlık olduğu yolundaki Veblen'in temel iddiasını kavramak için yararlı bir alternatifi ortaya koymasıdır.

Durkheim'ın kültürel perspektifinden yola çıkılarak Veblen'le ilgili şu aşağıdaki açıklama verilebilir: ailede, yönetimde (hükümette), şirketlerde, dini kurumlarda, üniversitelerde ve diğer toplumsal kurumlarda bulunduğu gibi modern kültürdeki alışkanlıkların ya da kollektif sunumların bütünlüğü sınandığında bunların geçmişten gelen barbarca yaklaşımları devam ettirme eğiliminde olduğu görülebilir. Böylece, Veblen'in orta sınıfın feodal otlaklara bir özlemi olarak gördüğü bakımlı çimler için duyduğu üst düzey saygı; devlet sektöründe yaşanan israf ve aleni israfla bağlantılı prestije dair faydasızlık; hakiki (*bona fide*) korsanlığın (*piracy*) doğrudan bir gelişmesi olarak ortak korsanlık (*piracy*); savaşla kurulan papazca (*priestly*) işlevlerin geleneksel işbirliği; modern üniversitelerin barbarca temayüllerle görkemli gösterilere ve serbest zamanlara duyulan şaşaa ve törenleri; erkek mülkiyetinin bir gereklili-

ği olarak kadınlara ve çocuklara yönelik devam eden tacizler; ve benzerleri arasındaki bağlantılarını görmüş olduk. Veblen'in bakış açısına göre, tüm bunlar ve diğer barbarca soya çekimler (*throwback*), kültürel tutarlılığı modern hayatı karakterize eden eğitilmiş davranışların, bakımlı çimlerin, anlaşmaların ve seremonilerin temelinde yatan barbar davranışın kanıtlarıdır. Veblen'in temel değinisi pozitivistlerin inceleme alanına giren olaylar değil, kültürel alışkanlıklar olduğundan belirli barbarca davranışlar ve ulaşılan diğer belirli barbarca sonuçlar arasında doğrudan nedensel bağ kurmakla ilgilenmemektedir. Böylesi çalışmaların neo-Kantçı olasılıklar ve çeşitlilikler arasındaki birlikteliklerin ötesine gidemeyeceğini gördük. Aksine, onun ilgi alanı barbarca davranışın sürekli bir şekilde gerçekleşmesi modernist projenin henüz kontrol etmede başarı sağlayamadığı uyuşturucu, cinayet, şiddet ve ailelerin parçalanması, sonsuz tüketim, çevrenin tahrip edilmesi ve devam edegelen savaşlar türünden üzüntü verici toplumsal sorunların gündemde kalmasıyla tutarlılık içerdiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, modernistler ve pozitivistler bizim modern toplumun toplumsal düzeni geliştirici rasyonel, kendi kendini idame ettiren bir sistem olduğuna inandırmaya çalışmaktadırlar (Parsons 1937). Bu iki gruba mensup düşünürler sapmanın var olduğunu itiraf etmektedirler; fakat bu sapmayı, toplumun özüne değil, küçük altkültürlere atfetmektedirler ve toplum mühendisliğinin "doğru" tekniğinin sapmaları sonunda kontrol altına alacağını iddia etmektedirler. Söz konusu bu vaatlerin barış ve zenginliğin çok kısa zamanda elde edileceği yönünde politikacıların verdikleri vaatler kadar boş olduklarına aldırmayın. Durkheim'm ve Veblen'in bakış açılarına göre, modernist iddialara karşı geliştirilen en önemli itiraz, bu iddiaların kültürün geri kalan diğer ögeleriyle eş zamanlı olmamasıdır. Sokaktaki vatandaş hergün bir suça hedef olma, emekli aylığını yitirme ya da çocuklarına bugünden daha kötü bir dünya ve aile yaşamı devretme korkusunu yaşadığında modernistlerce sunulan vaatler inandırıcılığını yitirecektir. Bununla

beraber, Aydınlanma'nın anlatılarına ve meşruiyetine karşı alaycı postmodern isyan pek çok çağdaş yazar tarafından kanıtlanmıştır.[10]

Bununla beraber, Veblen'in, Durkheim'ın ve diğer 19. yüzyıl düşünürlerinin, kelimenin çağdaş anlamıyla, genelde sadece kötümser olmadıklarını vurguladım. Söz konusu bu düşünürler barbarca davranışla birlikte merhametli (*benign*) bir tavrın işaretlerini de taşımaktadırlar. Veblen barbarlığın ortaya çıkışına öncel olduğuna inandığı anaerkil kültürden geriye kalan alışkanlıklara atıfta bulunuyordu (Riesman 1953). Durkheim, özgeciliğin insan doğasının öbür yanını oluşturduğunu ve barbarca egoizm kadar güçlü bir zorunluluk olduğunu anlamıştı. Fakat bu merhamet özelliklerinin neo-Kantçılığa, rasyonaliteye, sistemleştirmeye karşı olduklarını yeterince sık tekrar edemiyorum. Acıma hissi (*compassion*) sosyalizmde sistemleştirmeye çalışıldığı an örneğin, merhamet (*benign*) özelliğinin zıttına dönüştürülmüş olur. Çünkü Durkheim'a göre görevden, korkudan ya da herhangi bir zorunluluktan ötürü eylemde bulunduğumuzda aslında, barbarlığın temelini oluşturan egoistce bir yaklaşımla, kendi çıkarımız için eylemde bulunmuş oluruz. Durkheim yazılarında tekrarbetekrar hakiki insani iyiliğin kendiliğinden, salt insani iyilik olduğu için yerine getirilmesini dile getirmektedir. Spengler, Durkheim'le aynı kanaatleri paylaşmaktadır: "Temeldeki görünümlerine rağmen, etik sosyalizm bir acıma, insani ve barış sistemi değil, aksine gücü ele geçirme sistemidir. Buna dair herhangi bir başka okuma aldatıcıdır" ([1926] 1961; 361). Fakat, Platon'dan Hıristiyan dogmasına değin değişik çalışmalarda iyi ve kötüye dair klasik Batı sorununa ulaştık: Şayet fazilet öğretilemezse, zihinlere nasıl yerleştirilecektir?

Birden konuya girip yüzyıllardır insanlığı meşgul eden probleme çözümler sunmayacağız. Sorun çözüme kavuşturulabilir cinsten olmayabilir. Amaçlarımıza uygun olarak bu bölümdeki en temel husus Veblen'in ve Durkheim'ın insanın iyiliği ve kötülüğü sorununu sergilemesinin, İncil'den Platon ve

Freud'a değin yazılan ve en yüksek itibara layık görülmüş metinlerdeki değişim gibi Batı'da kültürel düşünce (*wisdom*) olarak kabul edilen şeyin geniş bir şekilde sınırlarının çizilmesiyle uyum ve ahenk içerisinde olduğudur. Veblen'in tahminlerini inandırıcı kılan Batı kültürünün geri kalanıyla ahenk oluşturan budur, yoksa hipotezlerin yanlışlandığını kanıtlayan güçsüz (*impotent*) pozitivist program değil. Üzücü olan ise şudur: Pozitivist program ve temelini oluşturan Aydınlanma projesi Batı kültürünün gelişmesinde bir sapmadır. Modernist projeyi, 17. ve 18. yüzyıl kaynaklı Kuzey Avrupa Protestanlığına özgü kültürel bir nitelik olarak belirleyen Gellner (1992)[4] ve diğerleriyle aynı görüşü paylaşıyoruz. Bu küçük grubun kültürel varsayımlarının tüm zamanlar ve bütün insanlık için olumlu olması gerektiği yanılsamasına inanmak için hiçbir sebep yoktur.

III
BARBARLIK VE İLERLEME DÜŞÜNCESİ

"Sosyolojinin özellikleri bu bilgi alanının geleneksel eğilimlerinin bir ya da daha fazlasının tahrif edilmesi olarak anlaşılabilir" (C. Wright Mills 1959; 24).

Park ve Burgess, kaleme aldıkları dünyanın ilk sosyoloji kitabında "İnsanlığın ilerleme fikrinin olmadığı bir zaman diliminin var olabileceği inanılır gibi gözükmüyor" (1921: 953) demişlerdi. İlerleme fikri yerine Tanrı lütfu, kader, ceza (*nemesis*) ve yozlaşma (*deterioration*) fikirleri 18. yüzyıla kadar insanlık kültürüne hakim oldu. Herbert Spencer, Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Descartes, Condorcet, Leibniz ve Aydınlanma *felsefecileri* ciddi anlamda ilerleme fikri üzerine yazılar kaleme almaya başladılar; fakat entellektüel yaşamdaki egemenlikleri kısa ömürlü oldu. Veblen'in çalışmalarını kaleme aldığı 19. yüzyılda ilerleme fikri çoktan saldırıya maruz kalmıştı bile. Park ve Burgess bu eleştirilerden bazılarını şu şekilde özetlemektedirler:

"İlerleme, dünyayı daha rahat yaşanabilir kılacağı oranda daha karmaşık hale getirebilmektedir. Her yeni mekanik alet,

> çoğumuz için dünyayı daha hoşgörülü bir hale getiren iş organizasyonundaki ya da bilimdeki her yeni gelişme başkaları için katlanılmaz olabilmektedir." (1921: 954).
>
> Aşağılık kompleksi, yetersizlik duygusu ve talihsizlik hissi, ilerlemeye ayak uyduramama bağlamında dünyanın daha hızlı ilerleme kaydetmesi hastalık, ümitsizlik ve ölüm anlamına gelmektedir. Yalnızca, tıpta ve cerrahide görülen ilerleme faydalı gözükmektedir; fakat ırk ıslahcıları (genetikçiler) (*eugenists*) zayıfları korumaya ve yeteneksizliğimizi sürdürmeye karşı ayrımcılık çabalarımızın yaşama ayak uydurabilen üstün ve ehil insanların yükünü artırdığı konusunda bizi uyarmaktadırlar. (A.g.e.: 955).
>
> "İnsan vücudu, toplumsal yaşamın yaptığı gibi, büyüme sürecinde kendisini ortadan kaldıracak zehiri ürettiğinde ve büyümenin içkin olduğu değişiklikleri karşılamaya yönelik çabalarının bir sonucu olarak- toplumu ortadan kaldırma eğilimi gösteren hastalıklara ve kötü alışkanlıklara yol açmaktadır."(A.g.e.: 957)

fin de siécle kelimesinin yan anlamları etrafa hoş fakat suni kokularla bezenmiş çürük kokusu yayan, çürüme (*hectic decay*) ve coşkun yozlaşmayı içermektedir (Grunwald 1992). Bu kelime Auguste Comte tarafından gündeme getirilmesine rağmen, sosyoloji 18. yüzyıldan sonra cansız bir halde kalmış ve 19. yüzyıl dönümünde ilerlemeye dair ne varsa herşeyi eleştirerek -Emile Durkheim'm, Thorstein Veblen'in, Georg Simmel'in, Ferdinand Tönnies'in ve Max Weber'in çalışmalarında örneklenebileceği gibi- yeniden doğmuştu. Park ve Burgess ilerleme kavramının "geçmişi yakın döneme rastlayan bir batıl inanç" olduğunu ve "18. yüzyıla kadar genel bir kabul görmediği ve popüler dinin bir parçası olamadığını iddia etmekte haklıdır (1921: 960).

İlerleme kavramının birdenbire ortaya çıkmasından çok daha inandırıcı olan husus bu kelimenin postmodern Amerika'da ve Batı Avrupa'da Francis Fukuyama (1992) tarafından, Hegel'in *tarihin sonu* kavramını yeniden dile getirmesiyle hayat bulmasıdır. Fukuyama *tarihin sonu* ile liberal demokrasi-

nin totaliterlik, emperyalizm ve dünyadaki bütüncül özgürlük ve rasyonalitenin uzun süreli (*long-awaited*) oluşumuna muhalif olan diğer güçleri kastediyordu. Yeryüzünde yapılacak çok kısa bir araştırmayla, Hegel ve Fukuyama'nın tarihin sonu iddalarını çürütecek pek çok olay arasından modern totaliterlik, Sırpların komşularına karşı açtığı emperyalist savaş ve 1992 yılında Los Angeles'daki etnik çatışma gerçeği karşısında başarısızlığa uğramaları zikredilebilir. Tartışmalı bir konu olmasına rağmen, Auguste Comte çağdaş sosyoloji kitaplarında sosyolojinin kurucusu olarak anılmaktadır. Comte sosyoloji kelimesini icad etmiştir; fakat Durkheim ([1928] 1958, [1925] 1961) gerçek sosyolojinin kaldıramayacağı aşırı basitleştirilmiş rasyonaliteyi gündeme getirdiklerinden ötürü Rousseau, Descartes ve Saint Simon'u eleştirdiği gibi Comte'u da eleştirmişti. Durkheim'ın sosyoloji alanındaki 19. yüzyıl meslektaşları Parsons (1937) ve diğerleri tarafından gerçekte oldukları gibi Aydınlanmanın 19. yüzyıl eleştirmenleri olarak değil de, Comte ve Hegel'in müritleri olarak yanlış yorumlanarak sahip oldukları önemleri azaltılmıştır.

Bir önceki bölümde diğer konular gibi bu konunun da -sosyolojinin, Aydınlanma'nın ya da 19. yüzyılın anlatı türü olup olmadığını- deneysel yöntem kullanılarak çözümlenemeyeceğini ileri sürmüştük. Deneyselcilik Aydınlanma'nın ve -içerisinde ilerlemenin de yer aldığı- aydınlanmayla ilişkili fikirlerin bir parçasıdır. Elbette, Aydınlanma'nın 19. yüzyıla etkisinin lehinde ve aleyhinde yazılmış pek çok kitap ve makale vardır. Fakat sonunda iş dönüp dolaşıp yorum ve bir yargı bildirmeye geliyor. Diğer bağlamlarda olduğu gibi burada da gerçekler söz konusu değildir ve bu gerçekler kendileri adına görüş beyan edemezler.

Elbette, amacımızın temel konusunu ilerlemenin insan toplumlarında barbarlık eğiliminin azaltılmasını gerekli kılması oluşturmaktadır. Modern ilerleme fikrinin odağında, insanın "dış dünya ve kendisi üzerinde kontrol" (Park ve Burgess 1921: 958) kurduğu inancı yatmaktadır. Bu kontrolün

barbarlığa, şiddete ve diğer anti sosyal eğilimlere kadar uzandığı varsayılmaktadır. İlerlemenin insanlığı evcilleştirdiği fikrine duyulan inancın "bir iman sözleşmesi" (a.g.e.: 959) olduğu konusunda Park ve Burgess'le aynı fikirleri paylaşıyorum. Bu durum deneysel olarak kanıtlanabilir ya da çürütülebilir değildir. İlerlemeci toplumlarda meydana gelen cinayet, ırza geçme, taciz olaylarındaki yüksek oranlara baktığımızda ilerleme yanlıları *doğru* toplumsal kontrol yapılarının kullanılmadığını ve ilerlemenin çok kısa zamanda gerçekleşeceğini ileri süreceklerdir.

Zygmunt Bauman (1991) *Modernity and Ambivalence* isimli eserinde temelde modernist kontrol kavramının çelişkili yönünü eleştirmektedir. Bauman modernitenin kökeninin 18. yüzyıla ait olduğunu ve var olan kaos durumu karşısında egemen entellektüel, toplumsal ve siyasal düzenin ruhundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Modern kültür bütün yönleriyle -siyasal, toplumsal, felsefi- Doğa'yı fethetmeyi ve insan ihtiyaçları karşısında ikincil bir konuma indirgemeyi amaçlamaktadır. "Düzeni, ahengi, tasarımı bozan ve böylece amacı ve anlamı reddeden şey Doğa'dır" (a.g.e.: 40). Bauman ideal bir modernisti bitkileri zehirleyerek, köklerini sökerek ve başka şekilde tohumlara zarar vermek suretiyle zararlıları ortadan kaldırırken sadece sağlıklı bitkiler yetiştirme niyetinde olan bir bahçıvana benzetmektedir (a.g.e.: 30-9). Bu yüzden modernlik, içerisinde soykırımın da yer aldığı, üst düzeyde bir hoşgörüsüzlüğe yol açmaktadır. Bauman, *Modernity and the Holocaust* (1991) isimli eserinde olduğu gibi bu çalışmada da rasyonel kontrol vasıtasıyla modernist ilerlemeci rüyayı, Yahudileri, Çingeneleri diğer azınlıkları ortadan kaldırma yönündeki çabalarla bağlantılandırmakta haklıdır.[1]

Bauman, kitaplarında ele aldığı temel sorunsalların "Adorno ve Horkheimer tarafından Aydınlanma'ya yöneltilen eleştiriler çerçevesinde gündeme getirilen önerilerinden kaynaklandığını" (1991: 17) söylemektedir. Bununla beraber, kendinden öncekiler gibi Bauman da kitaplarını modernliğe karşı

başlatılan postmodern isyanın, sonunda hoşgörü, birlikte varoluş, insani seçim (*human choice*) ve insanların farklılığından memnuniyet duyma (*celebration*) gibi Aydınlanma'nın gerçekleştiremediğini başarabileceği umutlarıyla bitirmektedir. Bu bir ümitten öte bir şey değildir.

Çünkü postmodernlik, modernliğe isyan etmekten daha çok modernist barbarlığı daha da ileriye götürebilir -bunları Baudrillard'ın görüşleri bağlamında ele almıştık. Daha da ötesi, hoşgörü niçin birdenbire -hâlâ güçlü olan- Doğa'yı kontrol etmek için modernist sorgulamanın yerine geçecektir. Böylesi bir değişimin ortaya çıkması için, hoşgörünün, nezaketin, merhametin ve diğer barışçıl hususiyetlerin kültürel köklerini gösterebilmelidir. Bu gerçekleştirilmeye değer bir çabadır; bununla beraber bunun yapılmaması şu anki postmodernist söylemde dikkati çeken bir olgudur.

ELEŞTİRİ TEORİSİNDEKİ ÇELİŞKİ

Jungcular hariç, 19. yüzyılın Aydınlanma karşıtı ruhunu herhangi bir sistematik yapı içerisinde taşıyan 20. yüzyıl düşünürleri belki de sadece eleştiri teorisyenleridir. Örneğin, Horkheimer ve Adorno *Dialectic of Enlightenment* isimli tezat içeren çalışmalarında Aydınlanma'nın bünyesinde -ilerlemeyle azdırılan, son derece yıkıcı olduğu kadar sorunsuz da olan- muhalif eğilimlerini barındırdığını öne sürdüler. Diğer eleştiri teorisyenleriyle beraber, Horkheimer ve Adorno demokratik, liberal, modern ve uygar kültürlerin son derece uç barbarlığı gerçekleştirmeye muktedir olduklarını varsaymaktadırlar. Sık sık Jürgen Habermas'a eleştiri teorisi geleneğinin devam ettiricisi olarak atıfta bulunulmaktadır; bununla beraber, Habermas barbarlıkla Aydınlanma arasındaki bağlantı konusunda kendisinden önce gelenlerle aynı fikirleri paylaşmamaktadır. Habermas (1987) Aydınlanma (kendi adlandırmasıyla) "projesinin" Horkheimer, Adorno ve diğer eleştiri teorisyenlerinin ve en sonunda da Zygmunt Bauman'ın (1987, 1989,

1991) bütün engellemelerine rağmen tamamlanmak zorunda olduğunu savunmaktadır.

Dialectic of Enlightenment isimli eser çok iyi bilinmesine rağmen, çelişkileri bünyesinde barındırmaktadır ve hâlâ pek de anlaşıldığı söylenemez. Bu eserle ilgili bazı yanlış anlamalar, çalışmada içkin olan anlaşılması son derece zor felsefesinden kaynaklanmaktadır; bazı yanlış anlamalar ise Adorno ve Horkheimer arasındaki başarısız birliktelikten -ve ele aldıkları birbiriyle uyumsuz varsayımlardan- kaynaklanmaktadır. Adorno (Freedman ve Lazarus 1988) kısmen, Horkheimer'ın (1978) eleştirdiği Hegel ve Marksçı bir yönelim çizmektedir. Horkheimer (1980) ise Adorno'nun (1991) eleştirdiği (Jay 1982) Schopenhauer'a (Estrada 1988; Korthals 1985) hayrandır. Sorun, Hegel ve Schopenhauer'un ilerleme, rasyonalite, tarih ve modernlik (Tertulian ve Parent 1985) bağlamında birbirine zıt doktrinleri savunmalarından kaynaklanmaktadır. Çelişkiler içermeden birbirleriyle aynı teorik matrikslerde yer almaları mümkün değildir. Ortaya çıkan bu sonuç, eleştiri teorisinin Marx, Hegel, Schopenhauer, Kant, Freud, Nietzsche ve ilerlemeye, tarihin sonuna, Aydınlanma'ya ve ütopyacı toplumsal düzen görüşlerine dair Hegelci fikirler karşıtı ya da savunucusu olan diğer düşünürlerin olanaksız bir karışımı olarak okunabilir.[2] Söz konusu bu entellektüel zihin karışıklığı nedeniyle eleştiri teorisi ağır şekilde eleştirilmiştir ve şu anda artık büyük ölçüde modası geçmiştir.

Bu çalışmada kültürel yorum adına dikkate alınan sağlıklı yaklaşımda, tek başına felsefeciler ele alındığında, yukarıda adı geçen felsefecilere atıfta bulunmuyorum. Aksine, bu felsefecilerin her biri, ilk etapta çalışmalarına ilham kaynağı olan; onları -büyük kitleler bağlamında- itiraz edilebilir ya da kabul edilebilir kılan; çalışmalarını kültürel sorunlarla benzerlikleri ve günümüzdeki bölünmüşlükleri nedeniyle ilişkili kılan kültürel bir bağlantının parçalarıdırlar. Ve Veblen'in ([1915], 1964) felsefede Almanya'nın öncülüğünü sarsacak yöndeki açıklaması akılda tutulmalıdır; düşünme üzerine düşünme

olan felsefe bir lükstür ve böylesi lüksler barbar kültürlerde son derece değerlidir.

Örneğin, Arthur Schopenhauer'un *The World as Will and Representation* isimli eseri Fransızların ve İngilizlerin uygar ilerleme kaygılarına muhalif Romantizmin egemen olduğu bir zaman ve mekânda yayımlanmıştı. Schopenhauer Almanya dışında, o dönemler ilerlemeye dair Aydınlanmanın varsayımlarının ilham ettiği, içinde yaşadığı zaman diliminin gelgitlerine karşı yazılar kaleme aldı. Böylece Schopenhauer ölümüne değin göz ardı edildi. Almanya da dahi, farkedilen Schopenhauer'un ününün gölgesinde kalan baş rakibi G. W. F. Hegel bile onu fark etmiş olmalı (Luft 1988, Magee 1983). 19. yüzyılda Aydınlanma karşıtı olarak ortaya çıkan isyan 1890'lı yıllara değin çok önemli bir gelişme kaydedemedi ve ölümüyle beraber Schopenhauer'un çalışmaları keşfedilir keşfedilmez Hegel unutuldu. Hegel, Bolşevikler tarafından yeniden gündeme getirildi ve Kojeve'in (1969) iki dünya savaşı arasında Fransa'da verdiği konferanslarla gündemde kaldı. Soğuk savaşın sona ermesi ve Birleşik Devletlerde birdenbire mutluluk duygusunun ortaya çıkmasıyla Fukuyama (1992) Hegel'i bir kez daha gündeme getirdi. Schopenhauer, 20. yüzyılın sonunda küçük çapta da olsa hatırlanmasına rağmen, -Max Horkheimer'ın (1980) gündeme getirmesi istisna kabul edilirse- tümüyle unutulmaya yüz tuttu.[3] Bu felsefecilerle ve tartışılan sosyolojik konular bağlamında sahip oldukları önemleriyle ilgili kültürel okumaları önermemiz önemli bir noktadır.

Benzer şekilde, eleştiri teorisini yeniden canlandırmak ya da bu konuyu eleştirmenlerin dikkatinden uzak tutmak niyetinde değilim. Aksine amacım yukarıda tartışıldığı üzere kültürel bağlamda, eleştiri teorisinin felsefi içeriğini ortaya koymak ve Schopenhauer'a karşı daha çok Hegel'i savunmanın olası etkilerini analiz etmektir. Bu durum, modernitenin ortasında barbarlığı açıklayabilen ve gelecekte çözümünü vurgulayabilecek eleştiri teorisini yeniden yapılandırmayı gündeme getirecektir.

Niçin Kant, Nietzsche ya da bir başka kültür ve zaman diliminden diğer bir felsefeci değil de, Hegel ve Schopenhauer tartışılmaktadır? Diğer felsefeciler önemlidir ve karşılaştırılabilir. Fakat uzam bağlamında, Schopenhauer'un Hegel'e isyanını dikkate alacağız, çünkü muhaliflikleri son derece dramatik bir içeriğe sahiptir. Hegel, tarihde ilerlemeye doğru eğilim gösteren bir plânı elde ettiğini düşünen büyük bir iyimserdir. Schopenhauer, Doğa'nın kaos ve sadece kaos ve içerisinde plâna dair hiçbir olgunun olmadığını ileri süren gerçek bir muhaliftir.

Vurgulanması gereken şey Hegel ve Schopenhauer'un kelimenin en güçlü anlamıyla, herbirinin kendi bireysel mizaçlarına göre dile getirdikleri kültürel perspektiflerden sıkı birer muhalif olduklarıdır. Bu böyledir, çünkü Hegel'in tastamam muhalifi olan Schopenhauer duygunu Aydınlanma'nın övgüler yağdırdığı akla göre daha güçlü ve önemli olduğunu savunuyordu. Aslında, Schopenhauer Hegel'e karşı duyduğu küçümsemeyi gizlemiyordu. Örneğin, Schopenhauer, Hegelciliğe sık sık "ahmaklık okulu, aptallık ve cahillik merkezi, zihin tahripçisi, taklidi bilgelik olan bu zavallı Hegelcilik" ([1818] 1969b; 616) şeklinde atıflarda bulunuyordu. Hegel'in aksine, Schopenhauer bireyin Devlet'ten daha önemli olduğunu vurguluyordu. Schopenhauer, ahlâkîliğin özünün Hegel'in Devlet kavramınca övgüler yağdırılan akıldan türeyen egoizmini değil, duygudan türüyen *empati*nin dünyanın önde gelen dinlerince dile getirilen etik mesajını ciddiye alıyordu. Schopenhauer sonunda, ütopyanın asla ulaşılamayacak bir olgu ve tarihin de sona ermeyeceği görüşüne varmıştı. Aksine, insani kötülük ve irrasyonalite hoşgörülebilir sınırlar içerisinde tutulmak zorundadır, çünkü bu ikisi tam anlamıyla ortadan kaldırılamayacaktır.

Eleştiri teorisyenleri, her zaman doğrudan doğruya değinmeseler de, Hegel ve Schopenhauer arasındaki bu polemiğin bu ve benzeri yansımalarına dikkat çekmişlerdi. Örneğin, Erich Fromm (1962), hem Freud'u hem de Marx'ı, insanlığı

"illüzyonların zincirinden" daha rasyonel bir duruma taşıyarak özgürleştirmeye çalışan Hegel'in müritleri olarak gösteren önemli bir eleştiri teorisyenidir.[4] Freud'un Marx'ı küçümsemesi kolaylıkla gösterilmesine ve Hegel'in Marx üzerindeki etkisine karşı Schopenhauer'un Freud üzerine etkisi dile getirilebilmesine rağmen, Freud ve Marx'ı bu şekilde okumak son derece meşrudur (Ellenberg 1970). Schopenhauer'a göre istenç (*will*) (Kant'a göre "thing-in-itself") ve akıl, bir karşıtların (*antagonistic*) birliği olarak Aydmlanma'ya övgüler yağdırılmış; fakat duygu ya da istence öncelik verilmiştir. Hegel, Kant'la ilgili ayrıntılı açıklamalarında bunun aksini savunmaktadır. Schopenhauer'a göre duygu Aydınlanma'nın temelidir ve duygunun meyvelerinin (akıl, zihin ve soyutlama) ve artan Aydınlanma'nın, insanlık "ilerledikçe" daha büyük barbarlıklarla sonuçlanacak kararlı (*ruthless*) istenci ateşlemek zorundadır. Fakat Hegelciler, Marksistler ve diğer modernistlere göre ilerleme aklın kararlı istenç üzerindeki tedrici kontrolünü gerekli kılmaktadır.

Hegel ve Schopenhauer arasındaki bu polemik, Marksist, Hegelci rüyanın bir versiyonu olarak kabul edilen komünizmin eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da çökmesi, yaşadığımız şu anki 20. yüzyılın sonunda önem taşımaktadır. Bauman'ın (1992: 222) dile getirdiği gibi komünizm modernist bir doktrindir ve çökmüştür. Komünizmin bu çöküşü Batılı uluslarda modernliğin Marksist ve Hegelci versiyonlarının kaderi üzerinde uzun uzun düşünmeyi gerektirmektedir. Batı, Hegel tarafından gösterilen daha büyük özgürlüklere doğru mu yoksa Schopenhauer tarafından dile getirilen daha büyük barbarlığa doğru mu gitmektedir? Bu önemli bir sorudur. Fakat, eleştiri teorisyenleri Hegel'i Schopenhauer'la birleştirme çabası içerisinde olduklarından, Marksist ve Hegelci özgürlük taleplerini modern uluslardaki kitlesel konformosyan ve kitlesel barbarlığa yönelik Freudcu ve Schopenhauercu eleştirilerle asla uzlaştırmayı başaramadılar.

MODERN ZAMANLARIN ÜSTADI: SCHOPENHAUER

Bu bölümün geri kalan kısmında Hegel'e daha az yer ayıracağım. Çünkü Francis Fukuyama (1992) daha önce, Hegel'in felsefesini modernist projede liberal demokrasinin kazanılmış zaferinin bir ifadesi (*blueprint*) olarak kullanmakla güçlü bir iddia ortaya atmıştır. Hegel ve Schopenhauer arasında bir denge kurma adına Max Horkheimer'ın "Schopenhauer modern zamanların öğreticisidir" (1980: 32) görüşünü gündeme getirmek daha önemlidir.[5] Çünkü bu Schopenhauer'un "sonsuz bir güç gibi kör istenç eski metafiziğin terkettiği tehlikelerle dolu (*treacherous*) altın foyayı (*foil*) dünyadan uzaklaştırmaktadır" (a.g.e.: 32) öğretisidir. Schopenhauer hoşgörünün, adaletin ya da nezaketin aydınlanmış toplumsal düzenden neşet edeceğini vaad etmemektedir ve postmodernistlerin ileri sürdükleri, isyanlarına başlamadan uzun zaman önce bu Aydınlanma anlatılarının ikiyüzlülüklerini -her ne kadar kafa karıştırıcı ise de- açığa vurmaya başladı. Bu bağlamda, Horkheimer'ın "Schopenhauer'un düşüncesinin -aydınlanmış istencin sebep olduğu toplumsal düzenin yıkılmasından (*disruption*) neşet eden anlamın parçalanmışlığını öngörmesi bağlamında mutlak anlamda modern" olduğu şeklinde sonuçlandırması doğrudur. Schopenhauer, felsefi gerçeklikten kimsenin endişe etmeyeceği postmodern çevre kadar, pozitivist eğilimi de eleştirdiğinde Frankurt Okulu'nun yaklaşımını önceden dile getirmişti. Horkheimer, Schopenhauer'u bireyin Aydınlanma'nın ikiyüzlülüğünden bağlarını koparabileceği ve özel yaşamında elinden geldiğince uygulayabileceği ve özgecilik ve asketizm vasıtasıyla azizleri ve gerçek sanatçıları taklit etmeye çalışabileceği yönündeki öğretisinden ötürü övgüler yağdırmaktadır. Fakat, Horkheimer için olduğu kadar Schopenhauer için de, günahsız hiçbir toplum olamaz ve toplum mühendisliğinin barbarlığı ortadan kaldıracak bir plânı da olamaz. Horkheimer, Schopenhauer'ın faziletin öğretilemeyeceği konusundaki kanaatine hem fikirdir.

Horkheimer'ın, hatta Adorno'nun (1991) bile, Schopenhauer'un insanın kötülüğü sorununa yönelik "çözüm"ünden etkilendiğine şüphe yok. Örneğin, Horkheimer bu konuda şunları dile getiriyor:

> "*Parerga* isimli eserinde Schopenhauer, fakirlik ve kölelikle ilgili olarak şöyle diyor: "Temel fark kölelerin kendi kökenlerini şiddete borçlu olmalarıdır; fakirler ise kurnazlığa." Schopenhauer, toplumun bu yoz (*perverted*) durumununa, "mutsuzluktan kaçış konusundaki genel çabaya; pek çok yaşama mal olan deniz yolculuğuna; karmaşık ticari çıkarlara; ve nihai olarak bütün bu sayılanlar uğruna girişilen savaşlara" sebep temelde insanoğlunu mutlu etmeyen bolluğa karşı beslenen açgözlülükte yatmaktadır, diyor. Aynı zamanda, *böylesi barbarlık ortadan kaldırılamaz, çünkü bu uygarlığın bir ögesi olan arınmanın diğer yüzüdür.* Schopenhauer, yaşadığı dönemin sosyoloji bilgisinin gerisinde kalmamıştı. (1980: 24; vurgular bana ait).

Schopenhauer, Marx ve Hegel'e dayanma eğilimi gösteren Adorno'ya göre Horkheimer'ı daha fazla etkilemiştir. Bu gerçeğin eleştiri teorisinde bulunan muğlak gerilimlerin analizine dahil edilmesi gerekmektedir (bkz. Jay 1982)[6] Marx ve Adorno'nun etkisi olmaksızın Horkheimer'e ait eleştiri teorisinin ne denli farklı olacağım bir düşünün. Marx'ın Hegelci iyimserliği Schopenhauer'un kötümserliğiyle karşılaştırılamaz; bu yüzden eleştiri teorisine yönelen Freud, Marx ve Alman felsefesinden oluşan bu karışımın daha işin başında şansı yoktur. Daha sonraki bölümlerde söz konusu bu çelişkiyi ayrıntılarıyla ele alacağım. Burada Alman felsefesinin Freud, Durkheim, Veblen ve Schopenhauer'dan oluşan kötümser yaklaşımından oluşan bileşimi içerecek, yeniden yapılandırılmış bir eleştiri teorisinin tohumlarını atmak istiyoruz.

Postmodernistler kadar eleştiri teorisyenlerince de kendisinden sık sık alıntı yapılan Nietzsche, Schopenhaur'la ilk karşılaşmasını şöyle anlatıyor:

"Schopenhaur'dan bir sayfa okuduğunda birşeyler anladıktan sonra diğer bütün sayfaları okumaya devam eden ve söylediği her söze büyük bir ehemmiyet veren okuyuculardan birisiyim. Bir kez ona güvenmiştim ve şu an bu güvenim dokuz yıl önceki güvenimin aynısıdır. Bu, meseleyi ortaya koyma şekli olarak aptalca ve kendini beğenmişçe bir durum olmasına rağmen, onun yazdıklarının sanki benim için olduğunu anlıyorum... Ve fazla heyecana mahal vermeden onun stiliyle ilgili söyleyebileceğim en önemli noktayı ancak ondan bir alıntı yaparak ifade edebilirim: "Bir felsefeci şiirin ya da retoriğin yardımına ihtiyaç duymayacak denli dürüst olmak zorundadır." Bu cümlede dürüstlük hatta fazilet olarak adlandırılan, kamuoyu görüşünün önemli olduğu bir çağda bildiğim, yasaklanmış olan bireysel görüşlere aittir. Şu cümleyle Schopenhauer'u tanımlayabilirim: "Bir yazar olarak bile son derece dürüsttür; ve yazan herhangi bir kişiye güvenmemesi gereken sadece bir kaç yazar vardır. Böylesi bir adamın yazdıkları yeryüzünde yaşama hazzını artırmaktadır. Bu en özgür ve en kutsal ruhları tanıdığımdan beri, onun en azından, Plutarch hakkında ne hissettiğini anlayabiliyorum: 'Ona bakar bakmaz kanatlanıyorum sanki.' Yeryüzünde onunla aynı evde yaşamam diye bir şey söz konusu olsa buna tahammül edebilirdim." ([1874]; 1983; 133).

Nietzsche, Schopenhauer'u keşfettiğinde "sevincini ve hayretini" ifade etme konusunda kendisini tutamaz. Nietzsche, Horkheimer'i etkileyen insan sorununda da benzer kötümser takdiri ve benzer "çözümü" buldu. Fakat nihilist yaklaşım sergileyen iki düşünür olarak Schopenhauer gibi Nietzsche de pek çok tanımın aksine, Nietzsche, Schopenhauer'un felsefesinin izlenmesinde insanlığı, hakiki moral projeyi buldu:

"Bu noktada, pratik eylem vasıtasıyla Schopenhaurcu bir kişi idealine ulaşmaya çalışmanın mümkün olup olmadığı sorununa bir karşılık buldum. Herşeyden öte, bir şey son derece kesindir: bu yeni görevler bir münzevinin görevi değildir; aksine, bu görevler kişiyi -dış formlar ya da düzenlemelerle değil, sağlam bir düşünceyle- güçlü bir toplumun ortasına koy-

maktadır. Bu, *içimizdeki ve bizim dışımızdaki felsefecinin, sanatçının ve azizlerin üretkenliğini geliştirerek doğanın mükemmelleştirilmesi yönünde çalışmak için,* herbirimize bir görev olarak belirlendiği sürece temel *kültür* fikridir. (A.g.e.: 160; vurgular orijinal metinde vardır).

Nietzsche kariyerinin daha sonraki evrelerinde, özellikle merhamet (*compassion*) konusunda üstadından alabildiğine ayrılır. Bununla beraber, Nietzsche'nin çalışmalarında Schopenhauer'a özgü belli düşünceler nüfuzunu devam ettirir ve bunların farkedilmesi bir çaba gerektirmektedir (bkz. Coplestion 1980). En önemli benzerlik, her iki felsefeci tarafından dialektik bir birlik olarak akıl-duygu ayrılığını devam ettirmelerinde görülmektedir. Bir başka deyişle, hem Schopenhauer hem de Nietzsche, Kant'ın ve Hegel'in bilinebilir dünyayı fenomenlere indirgemelerine karşı yoğun eleştiriler içermekteydi. Özellikle postmodernistler kısmen Nietzsche'den etkilendiklerini ileri sürmelerine rağmen, onun felsefesindeki Schopenhauercu ögeleri göz ardı etmişlerdir.

Thomas Mann, Schopenhauer'un Horkheimer ve Nietzsche üzerinde niçin bu denli etkili olduğu üzerinde ayrıntılı bir açıklama yapmaktadır: "Schopenhaurcu düşüncenin tarihi, Batı dünyasının düşünce yaşamının -Avrupa bilimi ve Avrupa sanatının birarada bulunduğu- kaynaklarına değin geri gitmektedir. Bu tarihi seyir Platon'a kadar uzanmaktadır" (1938:2). Mann, Schopenhauer'un Batı kültüründe var olan kötülük kadar erdemin özetinin kristalize ve rafine bir özetini sunduğu konusunda bizleri aydınlatmaktadır.

Çünkü bu, Schopenhauer Aydınlanma'yı genelde, savunmasız insanın "yaşama isteğinden" (Nietzsche de aynı görüştedir) kaynaklanan bir hayatta kalma tekniğinden daha fazla bir şey olarak kabul ettiğinden ötürüdür. Aydınlanma'yı, insanı hayvandan ya da Doğa'nın geri kalanından ayıran bir şey olarak değerlendirmek insanın bir kibridir. Böylece, aydınlanmış olsa bile, sözde uygar insanlık Evren'de algılanabilecek yaşama isteğinin öznesidir ve bunun sonuçları sadece modern

dünya düzeni değil; fakat aynı zamanda, her bir başarıdan, istekten, hasretten, talepten ve acıya katlanmadan sonra yeni bir şeylere karşı sonu gelmez bir mücadeleyi içermektedir. Çünkü Schopenhauer uygarlık görünümü altındaki varoluş için sergilenen vahşi çabayı gün yüzüne çıkardı. Mann, Schopenhauer'u "modern psikolojinin kurucusu" kabul etmektedir (a.g.e.: 28). Schopenhauer Nietzsche'yi, Freud'u[7] ve bilinçsizliği gündeme getiren *bütün 19. yüzyıl* düşünürlerini etkiledi: "Nietzsche'nin akla karşı geliştirdiği Sokrates karşıtlığı ve akla düşmanlığı Schopenhauer'un felsefi anlamda teyidinden ve istencin önceliğini keşfetmesinin övülmesinden başka bir şey değildir" (a.g.e.: 28).

İnsan aklı düşmanlığı barbarlıkla bağlantılandırmaya alışkın olmasına rağmen, Mann ısrarla Schopenhauer'ın bir hümanist olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü, Schopenhauer barbarlığı, insanları hayvan doğasıyla ilişkili kılan; içgörü ve asketizm vasıtasıyla tolere edilebilir sınırlar içerisinde kontrol edilebilen; fakat inkâr edildiğinde patlayacak olan -sürekli bir mizaç unsuru olarak- insani durumun bir parçası olarak düşünmesinden ötürüdür. Benzer bir formülasyon Jung'un uygar kötülük açıklamasında da vardı (bkz. Stevens 1983, 1989)[8] Thomas Mann, Bauman'ın (1989) Soykırım analizini modernite projesinin doğal bir sonucu olarak kabul etmede erken davranmak suretiyle, makalesini Nazizme ve sonrasına dair etkili bir içgörüyle dolu bitirmektedir:

> "20. yüzyılın ilk çeyreği, klasik rasyonalizme ve entellektüalizme karşı tepki konumu almıştır. Bu dönem, bilinçsizliği takdir etmekten; yaşamın ötesinde (*overdue*) düşündüğü içgüdünün övülmesinden feragat etmiştir. Kötü içgüdüler buna uygun olarak bu altın çağlarının keyfini çıkarmaktadırlar. Kötümser suçlama yerine bilinçli düşmanlık gördük. Acı gerçeklerin akıl tarafından tanınması, aklın kendisine yönelik kin ve küçümsemeye dönüşmektedir. İnsanoğlu açgözlülükle "yaşamın" bir yanına -yani güçlünün tarafına- savrulmuştur, çünkü orada yaşamın akıldan korkacak hiçbir nedeni olmadığı; daha zayıf

olan ve bu yeryüzünde korunmaya ihtiyaç duyan yaşam değil bilgi ya da aksine akıl olduğu gerçeği konusunda hiçbir tartışma söz konusu değildir. Bununla beraber, günümüzün insanlık karşıtlığı, bir şekilde bir insani tecrübedir. Bu durum, insanoğlunun doğasına ve kaderine yöneltilmiş sonsuz bir soruya verilen tek taraflı cevaptır. Dengeyi yeniden tesis etmemiz için bir düzelticiye ihtiyacımız vardır ve sanırım burada gündeme getirdiğim felsefe buna hizmet edebilecektir. Schopenhauer'dan bir modern olarak bahsediyorum. Onu bir fütürist olarak da adlandırabilirdim... Onun kötümser insanlığı olarak adlandırdığım şey, geleceğin mizacını haber veriyor olmasıdır. Bir kere çok tanınmakla yarı yarıya unutulmuş oldu. Fakat felsefesi çağımız üzerinde olgun ve insanileştirici bir etki yapabilir. Onun entellektüel duyarlılığı ve öğretisi bilgi, düşünce ve felsefenin tek başına bir kafa meselesi olmadığı; fakat bütün insanlığın, duygu ve akıl, ruh ve beden meselesi olduğu bir başka ifadeyle bir sanatkâr olarak onun varlığı ihtiyaç duyduğumuz yeni bir insanlık anlayışının doğmasına yardımcı olabilir: yukarıda sunulan insanlık bir taraftan yalınkat bir akılken, diğer taraftan içgüdüye hayranlık duymaktadır." (1939: 29)

Simmel, Tolstoy, Hardy, Freud ve 19. yüzyılın diğer tanınmış pek çok düşünürü Schopenhauer'un Kant ve Hegel'e karşı isyanını övme konusunda ve Schopenhauer'un felsefesini neo-Kantçı toplumsal düzen ve bunun son noktası postmodern nihilizme alternatifliği bağlamında Horkheimer, Nietzsche ve Mann'ın yanında yer almaktadırlar (bkz. Magee 1983). Tartışmanın bu noktasında söz konusu bu düşünürlerin Schopenhauer'la ilgili övgülerini derinlemesine araştırmaksızın günümüzde göreceli olarak ihmal edilmiş; fakat büyük saygınlık duyulan düşünürlerde inancı ve duyguyu uyandıran bir felsefeciyi bulduğumuz aşikârdır. Bu durum, tek başına dikkate değer bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Schopenhauer'un Kant ve Hegel'e isyan edebilmeyi göze alması önemli bir husustur. Bunun zıttı olarak, ne modernlik projesi ne de bu projedeki postmodern isyan herhangi bir inanç ya da ilham kaynağına sebep olmuştur; çünkü bunlar

neo-Kantçı plâna bağlı olarak programlarını yürütmektedirler. Horkheimer ve Adorno tarafından Aydınlanma projesine getirilen bütün yükümlülüklere rağmen, Habermas'ın (1970, 1979, 1984), Aydınlanma projesinin tamamlanmak zorunda olduğu yönünde görev bilinciyle dolu ve ilham kaynağı olamayan teklifini düşününüz. Biri şu soruyu sormalıdır: Niçin? Aynı şekilde, Lyotard, Baudrillard, Derrida ve diğer postmodernistler gerçekte aynı, eski ve problematik, Kant tarafından ortaya konan görünümlerin parçalı evreni olgusuna yeni bir şeyler eklememektedirler. Kantçılığı kültürün, tarihin ve felsefenin sonu şeklinde mantıksal ve Hegelci sonuçlarıyla kabul etmektedirler.

Kant'ın bırakıp Hegel'in devraldığı bu sistem karmaşık bir durum arz eden günümüz 20. yüzyıl sonunun temelleri (*background*) aleyhinde algılandığında eskimiş gözükmektedir. Kant zaman, mekân ve nedensellik bağlamında, fenomenler arasındaki ilişkileri bulma yönündeki bilimsel çabaları kısıtlamıştı; fakat mutlak anlamda özleri, mutlaklıkları ya da gerçeklik kadar sürekliliği olan herhangi bir şeyi ele geçirmeyi engelledi. Pozitivistlerce fenomenler arasındaki ilişkiyi bulma yönünde sarfedilen bütün çabalar, son analizde aynı anlama gelmektedir. Çünkü söz konusu bu fenomenler dünyanın şartlı olduğu mutsuz sonucunu destekleme ve yeni ilişkilerin keşiflerle bütün bulguların yerine geçebileceği anlamına gelmektedir. Fakat bu doğruysa o zaman insanlar nasıl Hegel (1899) 1965) ya da Fukuyama'nın (1992) liberal demokrasinin "doğru" bir yönetim şekli olduğuna dair açıklamasından esin kaynağı umabilmektedirler? Şayet biri Hegel'e ilham kaynağı olan Kantçı varsayımların doğru olduğuna inanırsa o zaman sözde Batı kültüründe yer alan bazı uluslara özgü liberal demokrasinin diğer bütün yönetim şekilleri karşısında üstün olması ve yerine başka bir şey alabilmesi de olasıdır.

Ahlâki gerçeklikte, Kant moralitesi kanıtlanamayan ya da kesinlikle soruşturulamayan ahlâki kurallar ve ahlâki eylemlerin performansı karşısında saygıyla eğilmeye yoğunlaşan ras-

yonalist etiği kurmuştu. Doğru, Kant'ın temel pozitivist sosyolojisi ve Piaget'den (1926) [1932] Kohlberg'e (1981) değin rasyonal moralistlerin çalışmaları üzerine yasallığı hâlâ "devam etmektedir". Ve Hegel'in insan rasyonalitesine hayranlığı aynı üniversitede akademisyenlerine ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Fakat, modern dönemde yaşayan insanların atalarına göre daha rasyonel olduklarından ötürü daha ahlâki olduklarına gerçekte kim inanır?

Schopenhauer (1970, 1985) epistemolojik, metafizik ve etik temeller nedeniyle Kant'a meydan okumuştur. Çünkü Schopenhauer'e göre, ahlâk (*morality*) belirli *alışkanlıklar* sergileyen, belirli bir karaktere sahip, belirli bir insan türüne dayanıyordu (Atwell 1990). Merhamet (*compassion*) (acıma ya da yardım değil)[9] ahlâki iyiliğin ayırt edici işaretidir. Karakter ahlâki eylemin temelidir. Bir kişinin ne olduğu konusundaki vurgu -ne bir kişinin Kantçı anlamda *yaptığı* şey, ne bireyin Hegelci Devlet tarafından kontrolü, ne de kişinin yapıyormuş gibi *gözüktüğü* postmodernist durum- bir Budistten Hıristiyana kadar Schopenhauer'ı dünyadaki herkesin derhal farkedeceği ahlâki öğretilere bağlamaktadır. Herşeyden öte, Hıristiyanlığın Batı kültürüne hakim olduğu yüzyıllar boyunca hiç kimse İsa'nın dünyevi başarılarının en az olmasından, kolej mezunu olmamasından ya da en düşük prestije (Veblen) sahip olmasından ötürü karşı gelmedi. Baudrillard tarafından canlandırıldığı şekliyle İsa'nın televizyonda bir basın toplantısı verdiği hayal edebilir mi? Schopenhauer'un bakış açısı Veblen'e, Durkheim'a, Freud'a ve 19. yüzyılın diğer büyük bilimsel ahlâkçılarına ilham kaynağı olmuştur, çünkü söz konusu bu düşünürlerin hepsi, şarta bağlı (*contingent*) bir dünyada herhangi bir sonluluk derecesiyle haklı bir gerekçe sunulamayan Kantçı sorumluluk ya da Hegelci Devlet tarafından yerine getirilen davranışın kontrolünü değil, kötü karakter karşısında iyiyi konu edinmişlerdir.

Bu tartışmanın çağdaş dönemdeki etkilerini düşününüz. Reagan Devrimi'nden beri Birleşik Devletler tedrici olarak po-

litik Sağ'a kayma eğilimi göstermektedir. Bu yazıda olduğu gibi, Birleşik Devletler dünyadaki herhangi bir ülkeye göre daha fazla kişiyi hapsetmektedir ve dünyanın en büyük silah satıcılarından biri konumundadır. Fakat, Birleşik Devletler'in aldığı bütün tedbirlere rağmen, 1992 yılında suç oranı artış gösterdi ve bu durum Devlet kontrolünün daha da artırılmasına neden oldu. Pek çok entellektüel kadar, siyasetçi de toplumun toplumsal kontrolün temeline bağlı olarak varolamayacağını görememektedirler. Hiçbir politika, vatandaşların yasalara uymayı ve toplumsal düzeni korumayı *istemelerini* sağlayacak kendiliğinden (*spontaneous*) iyiliğin yerine geçememektedir.[10] Fakat, barbarlığı dengeleyen kendiliğinden (*spontaneous*) ahlâki iyiliğin varlığını açıklayan Kant ya da Hegel değil Schopenhauer'dur.

Schopenhauer felsefesinin Kant ve Hegel'den önce Batı bilgeliğini özetlediğinin görüldüğü gerçeğinden ayrı olarak bu bir temennidir. Basitçe, ahlâkın (*morality*) sadece -günümüz üniversitelerinde hâlâ yaygın bir şekilde etkisi devam eden- ahlâki bir davranışdan ya da iyi görünümlerden ibaret olduğu ve bu şekilde bilinebileceğine dair Kantçı ve Hegelci inancın aksine Schopenhauer'un zekice içgörüsü şu şekildedir:

> "İnsanoğlu mantıklı olarak ve bu nedenle itinalı, istekli, tutarlı, sistematik ve yöntemli bir şekilde bir işe girişebilir; yine de bencilce, adaletsiz ve hatta insafsız bir şekilde eylemde bulunabilir. Bununla birlikte, bu duruma, -açıkça birbirinden ayırt edilebilir olan- *mantıklı* ya da *rasyonallikle* beraber adil, faziletli ve soylu bir davranışı teşhis etme bağlamında Kant'tan önce kimse teşebbüs etmedi... Mantıksallık ve acımasızlık birbiriyle tastamam tutarlılık arz etmektedir ve aslında sadece oluşturdukları bu birlikleri vasıtasıyla önem arz etmektedirler ve işlenmesi güç suçlar mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde, mantıksızlık ve soylu düşünce birarada var olabilmektedir." (Schopenhauer [1841] 1965: 83).

Mann'ın (1939), Schopenhauer'un niçin doğrudan bizlere hitap ettiği konusundaki görüşünde ısrarlı olduğunu anlamak

kolaydır. Herkes, kötü niyetlerin kolaylıkla yüzeysel görüntüdeki rasyonel bir görev duygusunun altında gizlendiğini bilmektedir. Şayet böyle olmasa, her ne zaman bir zorbalık ortaya çıksa ve polis insanların işledikleri kötülükleri engelleme konusunda yardıma çağrılmadığında, insanlar yağmacılığa ve barbarlığa doğru bir dönüşe şahit olmazlardı. Böylesi bir yağma olayının. 1992 yılında Los Angeles'da ortaya çıkan ayaklanmada televizyonlara aksetmesinin postmodernist bir dönüşü de buna eklenmelidir: Amerikalılar provası yapılmamış barbarlığa maruz kaldılar ve buna merhamette eklenmelidir. Bu yüzyılda -Holocaust gibi- gerçekleşme olasılığı çok zor suçlar düşünüldüğünde Nazi soykırımının en mantıksal bir şekilde -organize, profesyonelce ve görünümler bağlamında en küçük ayrıntısına kadar bir düşünce ürünü- yerine getirildiği ve dünyanın en aydınlanmış ve mantıklı uluslarından birinde meydana geldiği itiraf edilmelidir (Baumann 1989, 1990). Özetle, Schopenhauer'un rehberliğini takip etmek ve Devlet kontrolünün daha fazla gerçekleşmesi ve postmodern nihilist bir durum olan modernist ikiyüzlülüğün ötesine geçen insanoğlunun barbarlığını açıklamada bir alternatif aramak için yeterince anlaşılır nedenler vardır.

Schopenhauer'u, Nietzsche'yi, Horkheimer'i ve Adorno'yu yeniden gündeme getirmekle neo-muhafazakâr temele dayalı bir düşünce tarzını savunmadığımı okuyucuya açıklamakta fayda var. Schopenhaur, suçluları ve diğer kötü niyetli insanları saygın olarak adlandırılan insan grubundan ayırmak, cezaya mahkum etmek, dışarlıklılar olarak kabul etmek türünden muhafazakâr çözümün temelini oluşturan biz-onlar ayrımını hiçbir şekilde kabul etmezdi.[11] Schopenhauer gerçek bir muhalefet sergilemiştir: zeki insanlar ve azizler "bizler ve onlar" arasında bir halk tabakası olduğunun farkındadırlar, çünkü bizler aynı yaşama isteğini paylaşıyoruz. Schopenhauer'un merhametten (*compassion*), birlikte acı çekmeyi hissetmekten ve insanlığın işlediği kötülüklerden doğan ortak sorumluluktan kastettiği şey işte budur. Bu nedenle alaycı (*cynical*) bir

yaklaşım sergileyen Schopenhauer, Hıristiyanlığın orijinal günah kavramını kültürel bilgeliğin kökeninde yatan bir değer olarak övmektedir. Tekrar, bu bağlamda Schopenhauer'u beğenmek, sık sık hırçın ve cezalandırıcı olan ve dünyanın egemenliğini ele geçirme yolunda Şeytanla mücadele eden İsa'ya ibadet eden neo-muhafazakâr Hıristiyan etiğinin sıradan bir versiyonunu savunmak anlamına gelmemektedir. Aksine Veblen, Durkheim ve sosyolojinin diğer kurucuları gibi Schopenhauer da Batı kültürü içerisindeki barbarlığın diğer yanını anlamada gerekli bir unsur olan kültür ürünleri ve alışkanlıkları olarak Hıristiyan ahlâkının çekirdeği olarak özgecilik ve merhamet konusunu dikkate aldı (Hall 1987; Riesman 1953). Fakat, Schopenhauer'un, Hıristiyan bilgeliğinin bu öz değerinin Budist ve Hindu geleneklerinde de bulunabileceğini farkettiği vurgulanmalıdır. Bir başka deyişle, liberalizm için yeni bir temel oluşturmak amacıyla, 19. yüzyıl toplum düşüncesindeki kötümser hümanizmi ortaya çıkarmaya çabalayacağız. Liberalizm, vurgulanan bütün bu nedenlerden ötürü neo-Kantçı, neo-Hegelci, rasyonel bir temele kurulmasa ya postmodernizm ya da toplumsal düzenin statükocu anlamda bir savunmasına dönüş yasaklanmamalıdır.

Elbette Schopenhaurcu çizginin sistemli olmayan bir merhamete ve hümanizme nasıl yol açacağının anlaşılması muammalı ve son derece güç gözüküyor. Geleneksel düşünce ve baskıya, liberalizme, özgürlük birlikteliğini biraraya getirme alışkanlığına öylesine alışmışız ki, diğer alışkanlıklar gibi bunu da değiştirmek son derece zordur. Fakat postmodernistler ve modernistler arasındaki tartışmada itiraz edilen verili toplumsal kriz ve Schopenhauer'un hümanist olduğuna dair, Thomas Mann'dan, Max Horkheimer'dan çağdaş felsefecilere kadar Schopenhauer yorumcuları tarafından hemen hemen oybirliği söz konusu olduğunda okuyucunun bu zorlu projeyi devam ettirmem konusunda olumlu düşüneceğini umuyorum.

SOSYOLOJİ PROJESİNİ YENİDEN TEMELLENDİRMEK

Schopenhauer'un 20. yüzyılın sonunda yeniden gündeme getirilişini 19. yüzyıl ruhunun yeniden canlanışının bir diğer ifadesi olarak kabul edildiğini varsayalım. Bu tartışmanın sınırlarını ve yönelimini açıkça belirlemek için 20. yüzyılın sonundaki etkilenime (*action*) çok daha yakın olduğumuz kesindir; fakat bu zorluk sosyoloji bilimini başlatarak 19. yüzyılın sonuna anlam kazandırmaya çalışan Veblen, Durkheim, Freud ve çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında daha büyük değildir. Ün sahibi olduktan yüzyıl sonra Schopenhauer'u ele alan çağdaş felsefecilerin endişeleri Schopenhauer'un dünya istenç *ve* idea'dır; karakter doğuştan getirilir ve değiştirilemez; insanın karakterinde temellenen eylemler değiştirilemeyen bir gerekliliktir ve bununla beraber insan gerçekleştirdiği ahlâki eylem karşısında bir sorumluluğa sahiptir şeklinde görünürde muğlak iddialarının açıklığa kavuşturulması çabaları sona erdi (bkz. özellikle Atwell 1990). Schopenhauer'un çoktan aşıldığına dair Kantçı-Hegelci dünya görüşü postmodern felsefeciler kadar bilim felsefecileri tarafından da yeniden gözden geçirilmektedir: Bilgi ister istemez, salt görünümler ve koşullarla kısıtlanmaktadır; özgürlük, ego'nun bu görünümler arasında bağlantılar kurmaya yönelik sınırlı kabiliyetinde yatmaktadır; ve ahlâk (*morality*) kurallar temeline bağlı olan akla yatkın bencilce davranıştan ibarettir. Postmodernist felsefeciler bu konuları bir bir ele almışlar ve bu özellikleri ya abartmışlardır ya da tastamam tersi bir yaklaşım sergilemişlerdir -postmodern söylemdeki tezatlar çok iyi bilinmektedir (Rosenau 1992). Bununla beraber, bütün bu entellektüel karışıklık (*ferment*), yeni olmayan; fakat Nietzsche'nin aynı şeyin (elbette, bu Baudrillard'ın itiraz ettiği bir doktrindir, 1986: 72)[12] sonsuz yenilenişinin bir diğer örneğidir ve Schopenhauer, Kant ve Hegel arasındaki polemiğe ve hatta bunlardan da önce Platon ve Sofistler arasındaki tartışmalara geri dönülmesi yönünde bir anlamı olmaksızın ortaya çıkmaktadır.

Söz konusu bu felsefi tartışmalar sosyolojik müzakeremizin savunulmasında temel taşları oluşturacaktır. Doğrudan ilişkili olan şey, Veblen ve onun sosyal bilimler alanında çalışmalar yürüten 19. yüzyıl meslektaşları -Freud, Durkheim, Tönnies, Pareto, Simmel ve Weber- toplum düşüncelerinde Schopenhauer'un kötümser hümanizmini yansıtırken, 20. yüzyılın toplum düşüncesinin nasıl oluyor da Kant'ın ve Hegel'in düşünce yapısını izlediğiyle ilişkilidir. Örneğin Freud ([1950a] (1974), aynı zamanda, bir kişinin karakterinin yaşamının ilk beş yılında "oluştuğunu" ve bundan sonra hissedilebilir şekilde değiştirilemeyeceğini dile getirmişti. Veblen'in (1948) "düşünce alışkanlıkları" kavramı Schopenhauer'un felsefi meşruluğunun bir yansımasıdır. Veblen, Schopenhauer'un bu mirasında yer alan -barışçıl ya da barbarca olsun ya da olmasın- bu tür alışkanlıkların bilinçli ve rasyonel toplum mühendisliği tarafından esaslı bir şekilde değiştirilebileceğine inanmıyordu. Durkheim ([1893] 1933), bir toplumsal grubun iyilik ve kötülüğe karşı toplumsal eğilimleri olan sosyal ve ulusal karakterini dahil etmek için karakter kavramını yerleştirmeye çalıştı. Benzer şekilde, Simmel (1971) "yaşamın" toplumun "formları" vasıtasıyla kırıldığı ve yaşam mirasının çeşitli şekillerde -insan müdahalesini göz ardı etmeksizin- barbarca ya da merhametli (*benign*) olabildiği konusunu ısrarla dile getiriyordu. Özetle, toplum bilimlerin 19. yüzyıl sonu kurucularının çalışmalarında, uygarlık ve uygarlığın hoşnutsuzlukları konularının da içinde yer aldığı Schopenhauercu kötümserliğin mirası bulunabilir (Bailey 1985).

Şüphesiz ki, amacımız pozitivistler tarafından bilimsel olmamakla suçlanan ve postmodernistler tarafından şüpheyle karşılanan gerekircilik açıklamasının peşinde olmakla eleştirilebilir. Fakat biz çoktan, bu iki grup tarafından belirlenen alternatiflerin tatmin edici olmadıklarını ve onlara rağmen, bu projeyi devam ettirmenin haklı gerekçelerini gösterdik. Söz konusu bu analizde adım adım ilerledikçe her iki grubun varsayımlarını ve itirazlarını dikkatlice ortaya koyacağız. Fakat

analizimizde bir başka baskıcı anlatı kurmak yerine, yüzyılı aşkın bir süre önce toplum bilimlerinin kuruluşuna ilham kaynağı olan projenin odağında yer alan varoluşçuluğu gündeme getirme amacıyla ilerleyeceğiz. Varacağımız kimi sonuçlar sosyolojinin kurucularının vardığı sonuçlar olabilir; barbarlık ve erdem arasında belirli düzeydeki gerilimin adına ilerleme denilen insanlık koşulu için ödenen maliyeti olabilir. Söz konusu bu sonuçlar, Hegelci ilerlemenin etkisini giderek artıran (*boosterish*) inancın bir tesellisini sunmazken, bugünkü yaklaşımlardan daha da dürüst bir şekilde, sosyolojinin kurucularının analizlerinde ilişkilendirme teşebbüsünde bulundukları Batı kültüründeki kollektif bilgeliğin kalıntıları kadar, 19. yüzyıl dönümünde ortaya çıkan sosyolojinin belirgin amaçlarını yansıtacaktır. Söz konusu bu sosyolojinin kurucuları büyük anlatılarda sadece baskı ve barbarlığı değil, aynı zamanda, kimi modernist ve postmodernistler tarafından göz ardı edilen bir nokta olan merhametli anlatıların ümitvar işaretlerini de bulmadılar.

IV
ARGÜMANIMIZIN TEMELLENDİRİLMESİ

"Belki omuz silkip şöyle diyeceksiniz: 'Bu doğal bilim değil, sadece Schopenhauer'un felsefesi!'" (Sigmund Freud, ([1933] 1965: 107)
"Bu önemi olan yerel geleneklerin keşfi değil, aksine yaşamak zorunda olduğunuz mekânın ahlâkdışılığının keşfidir." (Jean Baudrillard, 1986: 9).

Postmodernizm, bir analizde izlenmesi gereken yöntem bağlamında yazarın üzerine çullanan (*fall upon*) geleneksel zorunluluk üzerinde büyük bir gerilim yaratmıştır. Baudrillard en iyi yöntemin -sonsuz döngüyü (*circulation*) sembolize ettiğinden özellikle de Amerikan otobanlarında- seyahat etmek ya da yoğun bir şekilde televizyon seyretmek olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Baudrillard bu konuda samimi değildir: onun iddiası, -herhangi bir tartışma için gerekli olan- kendinde şeylere (*thing-in-itself*) ulaşmanın mümkün olmadığını içeren (*hold*) Kantçı mirastaki söyleme (*discourse*) atıfta bulunmanın söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Bununla beraber, Kant ([1788] 1956, 1963) felsefede son sözü söylemiş değildi ve Baudrillard'a da postmodernizmde son sözü söylemesine yol açacak iyi bir neden yoktur.

Bunun ötesinde, Freud'un yazdığı satırlar pek çok çağdaş bilimadamının çarpıcı bulacağı, psikanalizinin -yani Schopenhauer felsefesinin- felsefi temeline ya da referans noktalarına işaret etmeleri bağlamında dikkatleri çekmektedir. Gerçekte, bu durum şaşırtıcı değildir; çünkü Freud'un yaşadığı dönem Schopenhaur'un izini taşımaktadır[1]. Freud, kariyerinin başlangıcında, Psikanalizi yapılandırmak için kullandığı felsefi temel olarak Schopenhauer, Nietzsche, Platon ya da herhangi bir diğer metafizikçiyi savunmak zorunda kalmazdı. Fakat 20. yüzyıl öylesine pozitivist bir nitelik taşımaktadır ki -en azından görünümler ve ideoloji bağlamında, Horkheimer (1972b) metafiziğin her türünün pozitivizmle gelişip serpildiği konusunda haklıdır- pek çok okuyucu büyük bir olasılıkla Freud'un okuyucularıyla psikanalizin bilim olmadığı, aksine Schopenhauer'un felsefesi olduğu konusunda aynı görüşleri paylaşacaklardır. Gerçi her ikisi de birbirinden son derece farklı felsefeler olmasına rağmen, bana göre, Baudrillard'ın postmodernist yaklaşımı Freud'un yaklaşımı kadar metafizik ve felsefeyle içli dışlıdır. Freud düşünce olarak, Kant'ın -istenci yeniden adlandırarak- 'kendinde şeylerin' (*thing-in-itself*) bilinçli bir bilgi olmasa da sezgiyle bağlantılı olduğunu ileri süren Kant eleştirmeni Arthur Schopenhauer'a yaslanırken; Baudrillard evrenin tesadüfi görünümler yığını olduğu yönündeki hiper-Kantçı varsayımlar dizisine dayanmaktadır. Bu iki düşünürün çıkış noktalarındaki bu fark ve devamındaki düşünce yapısı modern zamanlardaki barbarlığın anlaşılmasında önemli bir fark meydana getirmektedir.

Şimdi bu olguyu daha detaylı bir şekilde ele alalım. Fransa'daki -Baudrillard gibi- postmodernist teorisyenler alışkanlıklar ve kültür gibi görünürdeki kalıcı gerekli bütünlükleri savunan Tocqueville, Veblen, Freud ve Durkheim'a meydan okuyan bir teorik yapı ortaya koydular. Böylece, postmodernizmin merkezi yapısı çağdaş Fransız bilimadamlarının Amerikan, Alman ve genelde Batı entellektüel tarihine yayılmış olan kendi entellektüel tarihleriyle girdikleri bir diyalogdur.

Ve bu entellektüel tarih son derece seçicidir: Schopenhauer ya da Platon'a değil, Kant ve Hegel'e dayanmaktadır. Genç Nietzsche'nin bizzat kendi ifadesiyle "üstadı" Arthur Schopenhaur'u övgüsü yerine, Nietzsche'nin gücü ele geçirmeye yönelik talebine dikkat çekilmiştir. Amerikan entellektüel tarihi bağlamında bu yaklaşım (postmodernizm), Veblen'i göz ardı etmektedir (*denature*). Postmodernizm Schopenhauer'un bilinçsizlik kavramını dikkate almayıp (*minus*) Freud'u gündeme getirmekte ve Durkheim'ı tam anlamıyla göz ardı etmektedir.

Fakat dahası var: Freud ve Durkheim'ın neo-Kantçı, Aydınlanmacı versiyonu, Talcott Parsons ve talebeleri sayesinde Amerikan sosyal biliminin odağında yer almaktadır. Amerikan modernist teorileri *aynı zamanda* Amerikancı, iyimser, akılcı ilerleme ve toplum düzeni görüşünü yapılandırmak için 19. yüzyıl Alman ve Fransız geleneğine dayanmaktadır. Söz konusu bu Amerikan ideolojisinin merkezi (*centerpiece*) toplumsal normları bireyler tarafından -Parsons'un, bunu tastamam çok farklı bir bağlamda kullanan Freud'la ilişkilendirdiği ve hiçbir zaman psikanaliz teorisinin merkezi bir kavramı haline gelmeyen bir kavram olan- "içselleştirildiği" (benliğin bilinçli ya da bilinçdışı bir parçası haline getirdiği) ve böylece herhangi bir sapmaya değil toplumsal düzenin işlemesine yardımcı olan Parsonscu bir kurgudur (*fiction*).[2] Bu Amerikan "sistem modeli", aynı zamanda, Jürgen Habermas tarafından -en azından kısmen- Horkheimer'e ve Adorno'nun eleştiri teorisine karşı geliştirilen muhalefette ve yakın zamanlarda da, Marksizmi işlevselcilikle uzlaştırma çabalarında kullanılmaktadır. Ve Habermas'ın ilham kaynağı olduğu Anthony Giddens, Parsons'un düşüncelerine meydan okumaktadır ve büyük ölçüde Güney Kaliforniya etnometodoloji okulundan etkilenmiştir (Bryant ve Jary 1991). Bu bağlamdaki önemli husus bu ve diğer modernist teorilerin, 19. yüzyıl sonunda Freud'un da içinde yer aldığı düşünürlerin tipik bir şekilde ilgilendikleri kültürel yaklaşımları toplumsal olgulara indirgemek suretiyle küçümseyerek ele almalarıdır.

Baudrillard dikkatini Amerika'ya çevirmekte ve Amerika'nın ilkel barbarlığıyla aşık atarken bile, modernist Parsonscu görüşle alay etmektedir. Baudrillard'a göre, "Amerika şu anda mevcut tek barbar toplumdur" (1986:7). Amerika "köksüzlükten neşet etmemiş; fakat kök eksikliğinden kaynaklanan temel, organik, hayatiyete bağlı olmayan, iş ve alım-satımda olduğu kadar cinsellik ve bedenlerde yer alan metabolik bir canlılıktır." (a.g.e.: 7). Baudrillard'ın şeyler (*things*) tasarımında normlar, sapmalar ya da benliğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline gelme yoktur, sadece köksüz bir döngü vardır. Uzak bir geçmişte, bu benzer, barbarca izleri köklü bir istidatla ve diğer "iyi" alışkanlıklarla dengelenmiş duygu ve aklm alışkanlıklarıyla ilişkilendiren Veblen, Freud, Durkheim ve Tocqueville bulunmaktadır. Böylece, postmodernist eleştirilerini, diğer entellektüel gelenekleri ve kültürel oluşumları bünyelerine katmak için çağdaş Fransız yaklaşımının daha da ötesine geçmektedir. Görünen manzara disiplinlerarası, uluslararası bir yapı kazanmış ve tarihin kısıtlılığına aldırış etmemektedir. Bilimadamları, bu tartışmada sorgulanan Kantçı kategorilerden biri olmasına rağmen, zaman skalasında özgür bir şekilde ileriye geriye gidip gelmektedirler.

Böylesi bir zihni tereddüte sevkeden durumda, 19. yüzyıl sonunda yaşamış olan ayrıcalıklı iki meslektaşını Emile Durkheim ve Sigmund Freud'u da kapsayacak şekilde kalkış noktamız Thorstein Veblen olacaktır. Durkheim ve Freud'un hâlâ Elektronik devrim ve eyaletlerarası otobanlarla seferber edilmiş postmodern koşulda yer alan barbarizmi -açıklanmasına yardımcı olmasalar da- ele alabileceklerini ileri süreceğim. Projemizin bel kemiğini, insanlığın kültürün ve tarihin sonuna şahitlik ettikleri yolundaki postmodern iddiaya meydan okumak oluşturmaktadır. Postmodern döneme damgasını vurduğu söylenen tarihi dönüşümler Baudrillard, Lyotard ve diğer postmodernistlerin ileri sürdükleri denli aşikâr ve kendilerine özgü bir özellik (*uniform*) sergilemememektedirler. Buna ilâve olarak, Freud ve Durkheim kavramsal olarak bu tür dönüşümlere duyarlıydılar.

Fakat bunu başarmak için, tarihin derinliklerine doğru bir yolculuk yapmamız gerekiyor. Horkheimer, Baudrillard ve Habermas'ın -farklı sonuçlara ulaşmak için de olsa- ele aldıkları felsefelerindeki benzerliği hesaba katmak gerekiyor. Bu nedenle, tarihe sadece birbiriyle bağlantısız olaylar bütününden çok daha fazla anlam yükleyen ve tarihi bir niyet ve istenç şeklinde algılayan bu kurgudaki (*fiction*) aktörler olarak Kant'ı, Hegel'i, Schopenhauer'ı, Nietzsche'yi ve Platon'u ele alacağız. Söz konusu bu tartışma boyunca temel hedefimiz, postmodernistler ve modernistler tarafından herşeye gücü yeten, köksüz şiddet; geleneksel metafizik düşünürleri tarafından da bir alışkanlık, karakter yapısı ve bir mizaç olarak algılanan barbarlık olacaktır.

Baudrillard'ın ve postmodernistlerin aksine, teorik yapımız Freud, Nietzsche ve Marx'ın hiper-Kantçı versiyonlara yaptıkları vurgularından daha yoğun olacaktır. Horkheimer'ın (1972b, 1973, 1974) Marx ve Nietzsche'nin ahlâki temelleri kadar epistemolojilerine de yönelttiği eleştirileri izleyeceğiz. Analizimizde, aynı zamanda, Horkheimer'ın Schopenhauer felsefesine beslediği sempati kadar pozitivizmin eleştirisi de göz önünde bulundurulacaktır. Habermas ve Parsons'ın aksine sistem teorisini ve statükoyu devam ettiren rasyonelleştirmeler olarak bütün çağdaş işlevselcilik yapılarını reddediyoruz, çünkü bu teorik sistemler barbarlığın modernite içerisindeki varlığını açıklayamamaktadır.

Postmodern söylemin kapsamı öylesine geniştir ki, kendisini kolaylıkla bir parodiye dönüştürebilmektedir. Niyetimizin ciddiye alınmayacağı ihtimalinden kaçınmamızı sağlayacak bir durum görmüyoruz.

DİKKATE ALINMAMIŞ BİR DÜŞÜNCEYE GERİ DÖNÜŞ

Böylesine uzun soluklu bir tartışmada yer alan pek çok faktörü hesaba katmak için sağlıklı bir strateji geliştirmek, benzer hedefleri başarma yönünde daha önce denenmiş önemli teşeb-

büslere dönmeyi gerektirmektedir. Hemen akla, Allan Bloom'un *Closing of the American Mind* (1987) isimli eseri gelmektedir. Bloom'un bu çalışması Amerika'da elde ettiği kötü ünden önce Fransa'da çok satan kitaplar arasına girdi ve bizim araştırmamızda yer alan aynı safhaları ve kişileri -Habermas, Platon, Freud, Weber, Nietzsche, Heidegger, Fransız postmodernistleri- ve Tocqueville ile Riesman'ın çalışmalarında gündeme gelen Amerikan toplum karakterini ele almaktadır.[3] Bloom'u dikkate almak gerekiyor, çünkü Francis Fukuyama'nın (1992) gündeme getirdiği tarihin sonu tezi, Bloom'un insan rasyonalitesine aşırı değer biçmesinden kaynaklanmaktadır. Bloom, liberal neo-Marksçı Jürgen Habermas'ın gölgesi gibidir. Bu bağlamda Bloom'un özgürleştirici siyasal görüşleri Habermas'a ve diğer liberallere ilham kaynağı olan Aydınlanma'ya aşırı değer biçilmesinden kaynaklanmaktadır.

Baudrillard Amerikalılarda izleri görülen Amerikan toyluğu ve yüzeyselliğine övgüler yağdırdığı denli Bloom bunları eleştirmektedir: "Amerika vahşi denecek ölçüde toplumsal kurallar açısından tecrübesiz bir fırsatı size sunabilen tek ülkedir: şeyler, yüzler, gökyüzü ve çöller nasılsa o şekilde olmaları beklenmektedir. Amerika tıpatıp gözüktüğü gibi bir ülkedir" (Baudrillard 1986: 28). Bloom eleştirmenlerinin dile getirdiği pek çok eleştiri ve görüş Bloom ve Baudrillard'ın iddiaları kadar tecrübesiz ve saf hale dönüştü. Bloom'un muhafazakâr siyasetine yoğun bir şekilde acımasızca saldırıldı -hatta Habermas gibi o da, Nietzsche ve Heidegger tarafından ilham kaynağı olunan Fransız postmodernistlerine karşı aynı Aydınlanma projesini savunmasına rağmen. Fakat Bloom'un felsefi mesajı, Amerikan toplum yaşamında yer alan cinselliği, ırkçılığı ve ahlâksızlığı dile getirmesi üzerine liberaller tarafından ifade edilen suçlamalar arasında kaybolup gitti.

Bloom 19. yüzyılın sonlarında yaşamış kimi önemli düşünürlerin yanlış anlaşıldığını ve bu düşünürlerin görüşlerinin -neredeyse modern zihniyetinin oluşumuna eş değer olarak ele aldığı bir düşünce olan- çağdaş Amerikan düşüncesiyle birleş-

tirilmesi sürecinde bayağılaştırıldığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, mükemmel bir fikri ortaktır: Tocqueville, Riesman, H.G. Wells, Veblen, Henry Adams, Baudrillard ve diğer önemli düşünürler Amerika'nın içinde bulunduğu sıradanlığıyla postmodern olmasa bile modern dünya görüşünün sembolü olduğu imasında bulunmaktadırlar. Örneğin Freud, Clark Üniversitesi'nde verdiği derslerde Amerika'yı küçümsüyordu. Bloom şöyle yazmaktadır:

> "Derslerine katıldığım, çoğu daha sonradan ünlü olacak pek çok profesörün felsefi bir yaklaşımları yoktu ve kullandıkları yeni dilin ve kategorilerin kaynaklarını araştırma gibisinden bir uğraş içerisinde değillerdi... Söz konusu bu profesörlerden herhangi birinin -görünür yapının altında bir yerlerde yatan Nietzsche-Heidegger aşırılığını bir kenara bırakırsak Freud'un ve Weber'in daha belirsiz yönleriyle ilgilendiklerine inanmıyorum... Freud'daki bütün bilinçli yaşamının irrasyonel kaynağının ve Weber'deki bütün değerlerin göreceliliğinin onlar için ve bilim konusundaki iyimserlikleri için bir problem teşkil etmemesi bana şaşırtıcı gelmiştir. Freud uygarlığın geleceğinden ve aklın insanoğlunun yaşamındaki rolünden büyük ölçüde şüphe duymaktadır. Freud kesinlikle, demokrasiye ve eşitliğe inanmıyordu. Bilim, ahlâk ve siyaset konusunda Freud'dan daha fazla düşünce üreten Weber sürekli bir trajedi atmosferinde yaşıyordu. (1987: 149-50)

Sahip olduğu muhafazakâr siyaset reddedilse de, Bloom önemli bir bakış açısına sahiptir. Freud hâlâ Amerika'da psikoterapisi bireyleri mutluluğa sevkeden "akıl doktoru" olarak bilinmektedir. Bir entellektüel olduğu kadar düşünür de olan Christopher Lasch (1979) Freud'un Schopenhauercu düşünce temelini -libido teorisi- reddetmekte ve Freud'un nesne-ilişkileri (*object-relations*) konusundaki narsizminden bir teori çıkarmaktadır: Amerika narsizminin modern yaşam karmaşası karşısında bir savunma mekanizması olduğu imasında bulunulmaktadır. Gerçekte, Freud, olsa olsa, psikoterapinin, asla "normali" değil nevrotik içgörüleri ortaya koyabileceğini dü-

şünmektedir. Freud'a göre, hiç kimse tam anlamıyla normal değildir ve herbirimizin her gün normallikle psikoz arasında gidip geldiğimiz -kimimiz diğerlerine göre daha fazla- konusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu gidiş gelişler her günkü dili konuşurken, yazarken, duygularımızı bastırırken, yanlış okumalar yaparken, yüzümüze gözümüze bulaştırdığımız eylemlerimizde ve *The Psychopathology of Everyday Life* ([1901] 1965) isimli eserinde tanımladığı üzere batıl inançlarımızda olduğu gibi rüyalarımızda da ortaya çıkmaktadır.

Weber'e gelince, sosyologlar hâlâ onun Aydınlanma'nın ilerlemeye duyduğu inanç bağlamında mı yoksa Nietzsche'nin onun üzerindeki etkisinin büyüklüğü ve öneminin anlaşılıp anlaşılmaması noktasını tartışmaktadırlar (Whimster ve Lash 1987). Alan Sica (1988) Weber'in yaşamın akıldışı (*irrational*) bağlamı dışında yer alışının kesin olmadığını ileri sürmektedir. Pozitivistler hâlâ Nietzsche'nin düşünce yapısını izlemesine, Freud ve Weber'in muhtemelen böylesi çabalarla dalga geçmelerine rağmen, yanlışlanabilir test edilebilir hipotezler elde etmek için Freud ve Weber'i örnek almaktadırlar. Örneğin, Protestanlığın bir şekilde kapitalizme "neden olduğu"nu kanıtlamak için modern bilimadamları tarafından ortaya konan pek çok çabayı göz önüne almak suretiyle Max Weber şunları dile getiriyor:

> "Kapitalizm ruhunun sadece Reform hareketinin belirli sonuçları bağlamında gündeme gelebileceği gibisinden aptalca ve doktriner bir tezi gündeme getirmek gibi ya da hatta ekonomik bir sistem olarak kapitalizme Reform hareketinin neden olduğunu söylemek gibi bir amacımız yok. ([1904] 1958: 91)

Bununla beraber, Bloom başlattığı bu tartışmayı, ele aldığı düşünürlerin felsefi temellerine -eleştirdiği profesörler gibi- yeterince eğilmediğinden ve diğer bir kısım düşünürü de hiç kaale almadan kapattığından ötürü suçlanabilir. Bloom'un temel hedefi Freud, Nietzsche ve Heidegger'i irrasyonalist felsefeler karşısında Aydınlanma'yı savunma yönündeki çabasında

kullanabileceği kof insanlar olarak belirleyecektir. Muhafazakâr Bloom bu felsefecileri ele alan tek kişi değildir; siyasal yelpazenin öteki ucunda Foucault, Derrida, Lacan, Baudrillard ve bu düşünürlere tepki olarak Habermas da Alman irrasyonalizminin kökleri olan diğer düşünürleri ele almamışlardır.[48] İrrasyonalizmin sıradan Amerikalıların, Bloom'un, Habermas'ın ve Fransız postmodernistlerinin otomatik olarak ilişkilendirdikleri aşırı, Nietzscheci, tehlikeli, akıl karşıtı eğilimler gibi bir tek vechesi yoktur, İrrasyonalizmin, aynı zamanda, müşfik bir tarafı da vardır: siyasal yelpazenin her iki kanadındakilerin göz ardı ettikleri, Schopenhauer tarafından dile getirilen merhamet, sempati ve sevgi (affection).

Bloom, -Nietzsche ([1874] 1965) tarafından Aydınlanma'ya getirdiği eleştirisini inşa etmede temel dayanak noktası olarak kullandığı- Schopenhauer felsefesiyle ilgilenmemekte ve sosyal bilimlerin müjdecisi olan ve Schopenhauer ve Nietzsche'den düşünceler devşiren aralarında Simmel, Durkheim, Tönnies, Veblen, Horkheimer ve James'in de bulunduğu düşünürleri tam anlamıyla göz ardı etmektedir. Nüfuz edici iç görüşüne rağmen, Bloom, "Weber ve Freud'un olası istisnai eserleriyle birlikte, klasik olarak adlandırılabilecek herhangi bir sosyal bilimler klasiğinin olmadığını" (1987: 345) ileri sürerken önyargısını açıkça ortaya koymaktadır. Bloom tezinde, toplum bilimlerdeki Amerikan düşüncesinin kısıtlayıcılığını içermeye çalışmak yerine başlattığı çok önemli tartışmayı daha da ileri götürmede başarısız olmaktadır.

Böylece, Bloom'un eserinin temel dayanağını, Amerikalıların bir bölümünün Alman irrasyonalizminin -gerçi bunun ortaya çıktığının bilincinde olmaksızın- karanlık yönünü akıl dışı, sığ kabulünü cezalandırıcı ve bunun yerine postmodernistlerin ve kültürel görecelilerin (*cultural relativist*) eleştirdikleri Aydınlanma anlatılarının ittifak halindeki üstünlüğünü etnosantrik bağlamda savunma teşkil etmektedir. Fakat Habermas bu reaksiyonun bir bölümünü paylaşmaktadır ve kesinlikle sığ değildir. Herhangi bir durumda amacımız Nietzsche'nin

kendini bilen (*self-acknowledge*) üstadı Schopenhauer'la karşılaştırıldığında Alman irrasyonalizminin merhametli yönüyle postmodernistlerin ve neo-Kantçıların Aydınlanma anlatılarına aslında karşı çıkmadıklarını göstermektir. Çünkü neo-Kantçılar ve modernistler Kantçı projenin özüne itiraz etmemektedirler: Kant, Schopenhauer'un istenç olarak yeniden adlandırdığı ve bütün bilgiyi görünümlerin manipülasyonuyla kısıtladığı şey olan kendinde şeylerin ilgi alanına girmeyi yasaklamıştı. Bu durum, postmodernistler kadar modernistlerin de istencin türevleri -alışkanlıklar, gelenekler, inançlar, toplumsal karakter- olarak özlere (*essence*) imada bulunan herhangi bir kelime hazinesini küçümsemeyi paylaştıkları ve dünyanın zaman, mekân ve nedensellikle kısıtlanmış salt olgu ve kurgu olarak algılanması anlamına gelmektedir. Kant ve Schopenhauer arasındaki bu polemik parçalı (*fragmented*) postmodernist bağlamın ve buradan neşet eden çelişkilerin temelinde yer almaktadır. Söz konusu bu polemiğin ele alınması gerekmektedir.

BAĞLAMIN PARÇALILIĞI

Schopenhauer felsefesi, yaygın bir şekilde, Kant'ın antitezi ve Nietzsche'nin kaynağı olarak bilinmektedir. Nietzsche'nin postmodernizm bağlamında çalışan entellektüellerce sıklıkla atıfta bulunulup üstadı Schopenhauer'un göz ardı edilmesi ve Kantçılık'ın bunca yıl eleştirildikten sonra hâlâ aşılamamış olmasında bir tuhaflık vardır. Magee "Nietzsche, Schopenhauer'u kısa süre içerisinde keşfettikten sonra kendisini arkadaşlarına Schopenhauercu bir kişi olarak tanıtıyordu." (1983: 266). Benzer şekilde, Freud da hem Schopenhauer hem de Nietzshe'den büyük ölçüde etkilenmişti (bkz. Ellenberger 1970; Jones 1981). Sosyolojinin kurucularından biri olan Georg Simmel 1907 yılında yayımlanan *Schopenhauer and Nietzsche* isimli eserinde, bütün benzerliklerine rağmen, Schopenhauer ve Nietzsche arasında toplum bilimlerine yaklaşımlarına dair

ayrımın önemini açıkça dile getirmektedir. Simmel, Schopenhauer'un Nietzsche'ye kıyasla daha önemli bir felsefeci olduğunu ileri sürmektedir. Bununla beraber Simmel'in kaleme aldığı bu çalışma 20. yüzyıl toplum bilimcilerinin pek çoğu tarafından hemen hemen tamamen göz ardı edilmiştir ve 1986 yılına değin İngilizce'ye tercümesi yapılmamıştır. Simmel, postmodernist bağlamda göz ardı edilen içgörüleri çok daha öncesinden incelemiştir ve bu içgörülerin birbiriyle ilişkilendirilmesi gerekmektedir, yoksa yeni baştan ele almak değil. Hem Schopenhauer hem de Nietzsche Kant'ın akıl kelimesini ilk harfini büyük A yazarak ilişkilendirmesine karşı çıktı ve her ikisi de irrasyonel isteğe -başharfini büyük İ ile yazmakla- çok yüksek bir değer atfettiler. Bu iki düşünür, Nietzsche'nin iplerinin koparıldığı isteğin kötü yönünü görmesinde, yani sınırsız gücün barbarca araştırmasında ve üstadının istencin -merhametin- duyarlı yönünü ortaya koymasıyla alay ettiğinden ötürü birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Çünkü, Kant'tan Schopenhauer ve Nietzshce'ye kadar gelen bu hareket eksik ve parçalı bir şekilde anlaşıldığından, postmodernistler Schopenhauer'un merhamet (*compassion*) doktrinini göz ardı ederlerken, Kant'ın görünümlerle ilgili kelime hazinesine ve Nietzsche'nin Marksist güç retoriğine sımsıkı yapıştıkları görülmektedir. Baudrillard'ın özellikle vahşilik ve duygusuzlukla karşılaştığını fark etmişlerdir (krş. Gane 1991; Kellner 1989b).

Söz konusu bu polemiğe zaman ve mekânca yakın olan entellektüellerin bunun önemini çok daha kolaylıkla anladıkları görülmektedir. Simmel'in yanısıra, Durkheim da bunun önemini kavramıştı. Durkheim açıkçası Schopenhauer felsefesine öylesine tutkundur ki, öğrencileri ona "Schopen" (Lalande 1960: 23) lâkabını takmıştı. Schopenhauer gibi, Durkheim da, Kant'ın ulaştığı ve Hegel'in devam ettirdiği evrensel Aklın bir *a priori* olgu, bilgi için kendisine başvurulan (*self-referential*) ve kendisinde temellenmiş olarak var olduğuna dair alternatif bir açmaz (*impasse*) arıyordu. Durkheim toplumda Aklın temelleri ve referansları yanısıra aklın kollektif sunumlarını arı-

yordu. Buna ilâve olarak, Durkheim Schopenhauer'un merhamet konusuna yoğunlaşmasının önemini kavramıştı: Schopenhauer merhamet, sempati ve sevginin (*affection*) -Nietzsche'nin güç isteğinin türevleri değil- insanlar arasında toplumsal dayanışma versiyonunun diğer yansımalarının gerekli bileşenleri olarak belirledi. Bununla beraber, Durkheim pozitivism ve Kantçılığı yanlış bir şekilde sıralamaya devam etmektedir (La Capra 1972; Lukes 1985; Wallwork 1972). Parsonscular, Durkheim'ın "mistik sempati" konusundaki ifadelerini, toplumu, Kantın bilişsel bir kavramı olan normların bilinçli bir yapısı haline getirme bağlamında bir arada tutan "kenetleyici bağ" (*glue*) olarak çarpıttılar. Her bir önemli felsefi öncül bağlamında birbirine muhalif olan Kant ve Durkheim'm bir şekilde görüş birliğine varmaları inanılmazdır ve bir anormallik ortaya koymaktadır. *A priorizm*in, Durkheim doktrinine uygun bir hale getirilebileceği basit bir yol yoktur. Böylece entellektüel sosyologların nasıl ve niçin böylesine büyük bir hata yapabildiklerine hayret etmektedir.[5] Parsons'un söylemine itiraz eden Marksistler ve çatışmacı teorisyenler bunun yerine güç üzerine Nietzscheci yaklaşımı getirdiler ve bir kez daha toplumsal ilişkilerde önemli bir bileşen olan Schopenhauercu merhamet ögesini göz ardı ettiler (bkz. Horkheimer 1978). Son olarak, Birinci Bölümde Veblen'in de barışçıl, anaerkil alışkanlıkların toplumsal yaşamı olanaklı kıldığı ve muhalif barbar alışkanlıkları eğitmeye hizmet ettiği şeklinde anladığını göstermiştik.

Kısacası, günümüzde, 20. yüzyılın sonunda, ağırlıklı olarak pozitivist olarak bilinen önde gelen sosyologlarla yanlış okunan 19. yüzyıl düşünürlerinden sadece düşünce zerrecikleri görülmektedir: Baudrillard (1981) Veblen'in düşüncelerinden bir bölümünü alıntılamakta; Habermas (1987) Nietzsche'yi konu edinmekte; Frankurt Okulu Freud'un ve Marx'ın nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmakta (Adorno 1991; Fromm 1962); Frisby (1986) Simmel'i yeniden gündeme getirmekte; Bell (1976) Weber'deki tezatları ortaya koy-

makta; Bloom (1987) Nietzsche bağlamında Freud ve Weber üzerinde yoğunlaşmakta; Ellenberg (1970) Freud ve Schopenhauer'a vurgu yapmakta vb. -postmodern söylemle meşgul olan entellektüeller 19. yüzyıl sonuna özgü seçkin dehalardan çeşitli alıntılar yapma eğilimi sergilemelerine rağmen- Durkheim'a hâlâ statükocu işlevselcilik içerisinde yer verilmemektedir (Alexander 1988); çatışmacı teorisyenler hâlâ Marx'ı yeniden canlardırmaya çalışmaktadırlar; Schopenhauer göz ardı edilirken Nietzsche'den sık sık alıntılar yapılmaktadır ve pozitivist program sosyolojide egemenliğini devam ettirmektedir. Bu söylemde pek çok tartışmacının ulaştığı genel sonuçlar, gücü ele geçirme isteğinin toplumsal yaşamın temelini oluşturduğu yolundaki Nietzsche'den beri ortaya çıkarılmamış, pek hoş karşılanmayan alternatifin ötesine geçmede başarılı olunamamaktadır. Şayet Nietzsche haklıysa, o zaman uygar, aydınlanmış toplumsal yaşama dair bütün iddialar temelsiz ve sahtedir.

Çağdaş söylemdeki bu parçalanmış durumdan yakınmak yerine pek çok postmodernist bundan hoşnuttur. Lyotard'da (1984) göre, postmodernizm postmodernizmin içerisinde 20. yüzyılda egemen olan akademik sınırlar arasındaki bölünmeleri ortadan kaldırdığı bir özgürleştirici felsefedir. Aniden, "karıştırmak ve eşleştirmeye" izin verilebilir hale gelmiştir, örneğin, Simmel'le Baudrillard ve muhtelemen bu yeni kurulan (*newfound*) özgürlük bir ölçüye kadar faydalıdır. Fakat, şayet bu bağlantılara haklı gerekçeler bulmak amacıyla bir temel ya da bir referans aramada başarısızlık ortaya çıkarsa, bulunan söz konusu benzerlikler suni olarak adlandırılabilecektir. Aslında bu postmodernist strateji modernist parçalanmışlıktan önemli ölçüde farklılık arz etmemekte ve kökenleri Kant'a değin uzanabilecek bağlama itibar etmemektedir. Postmodernizm anlaşılır bir özgürleştirme değildir. Hatta bu hususiyetleri karşı çıkma eğilimi gösterdiği Aydınlanma üzerine çevirdiğinde bile postmodernizm kendi dogmatizmini ve tezatlarını içinde barındırmaktadır, 19. yüzyıl sonuna özgü düşünür-

lerle ve bunların 20. yüzyıl sonuna eşlik eden postmodern bağlamla ilişkileri arasında benzerlikler bulmadaki karşı konulamaz sorun postmodernizmin yıkıcılıktan, öte yandan farklı düşünürleri ve konuları birleştirebilen anlatıları inkâr etmekten keyif aldığıdır. Bloom (1987) 19. yüzyıl sonu düşüncesinin orijinal versiyonun var olduğunu ve 20. yüzyıl üniversitelerindeki derslere nüfuz etmiş "kopya"sının yaralandığını (*flaw*) söyler (hatta Bloom'un orijinal versiyonu aynı zamanda sorgulanabilirdir). Fakat kültürel görececiler ve postmodernler için orijinal, objektif gerçeklik ve "tahrif" (*distortion*) kavramları anatemayı oluşturmaktadır. Bununla beraber, herşeyin kültürel görecelilik taşıdığından ötürü hiçbir şeyin doğru olmadığı doğruysa, o zaman bu bile -herşey kültürel görecelilik taşıdığından ötürü- doğru değildir. Bu durumda, kendi kendisini olumsuzlayan bir durumdur. Benzer bir mantık bütün anlatılara karşı gelen postmodernist anlatıya da uygulanmaktadır: objektif bir bağlama yönelik bir temeli ya da referansı reddetmekle postmodernizm kendi temellerini ve referanslarını, hatta anlamlı bir bağlamla meşguliyet olasılığını bile ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bütün merkezden uzaklaştırılan bağlam kesin bir şekilde sübjektif hale gelmektedir.

Bu durumu sosyolojinin gücünü kaybetmesi takip etmektedir: ya pozitivizmden tasarlanmış anlatıları ve rasyonalitenin açıklanamayacak bir ideolojiye indirgendiği bir durum olan ya da kendi kendisini kültürel görecelik konumuna indirgeyen kültüre dayanmayan *a priori* evrensel akla inancı onaylamaktadır ve böylece asla dikkate değer gerçeklikler üretemeyen karmaşık toplumsal aktiviteden başka bir şey ortaya çıkmamaktadır.[6] Aslında diğer pek çokları gibi, Bloom da toplum bilimlerini ittifakla, her kültürde geçerli olan mutlak doğruları gündeme getiren doğa bilimleriyle birlikte ele almamaktadır.

Amacımız, bu açmazdan kurtulmak; postmodernistler tarafından ortaya konan eleştiriciliğe karşı koyacak, baskıcı varsayımlara dayanmayacak, fakat, aynı zamanda, bu çalışma için bir temel ve referans olabilecek bir çeşit anlatı bulmaktır.

19. YÜZYIL SONU RUHU

Tartışmanın her iki yönüyle ilgili yukarıda gündeme getirilen itirazlardan kimilerine cevap verebilecek 19. yüzyıl sonu düşünce yapısına dair şu anki tartışma için bir temel ve referans noktası arayacağız. Postmodernistler gibi 19. yüzyıl ruhu da *a priori*, Evrensel Akıl kavramlarına itiraz etmişlerdi. Fakat akılcı olmayan (*non-rational*) söylem için bir dayanak ve referans noktası bulmuşlardı. Bu dayanak noktasına Schopenhauer'un yaşama isteğinden Durkheim'ın toplumuna kadar pek çok isim verilmişti; fakat rasyonalite için dayanak noktası olan şeyin irrasyonalite olduğu varsayıldı. Daha da ötesi, Akıl için bu irrasyonel temel merhamet (*compassionate*) kadar *Janus-faced*, barbarca kabul edildi. Bu temel, insanoğlundaki "en düşük" nitelikler kadar "en yüksek" nitelikleri de kapsamaktadır. Bu girişim, entellektüellerin Aydınlanma projesinin odağında yer alan barbarlığı tartışmalarına olanak sağlamaktadır, çünkü bu girişim irrasyonel güçlerin ve bunların rasyonaliteyle olan diyalektik ilişkileri olduğunu varsaymaktadır. Bu durum, Horkheimer ve Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment* isimli eserlerinde ima etmeye çalıştıkları şeyin ta kendisidir; fakat verilen mesaj Marksizmi oluşturan Aydmlanmacı anlatılara ve Schopenhauer'un katkısı pahasına Nietzsche'nin bu anlatılara getirdiği eleştirilere bağlanmalarıyla sulandırıldı.

19. yüzyıl düşüncesine aşina olan bir kişi muhtelemen buna yol açan Romantik ve pre-Romantik güçler kadar Arthur Schopenhauer felsefesinin, bu dönemden kalma insan sevgisine (*humanities*) ya da toplum bilimlerine dair büyük yapıtlar olarak bizlere ulaşan çalışmaların büyük bir bölümünün başlangıç noktasını oluşturduğu konusunda aynı fikri paylaşacaktır.[7] Ve Schopenhauer, insanoğlunun hırslarından daha güçlü ve irrasyonaliteden ayrı olan bir düzlemde (*plane*) var olan güçler olarak pozitivizmin varsayımlarına ve Aydınlanma'nın akla olan inancına doğrudan muhaliftir. Ellenberg Schopenhauer'un elde ettiği başarıyı şu şekilde özetlemektedir:

"Kant fenomenler dünyasını ve bilgimize kapalı olan kendinde şeyler dünyasını birbirinden ayırdı. Schopenhauer kimi Romantikler tarafından algılandığı gibi istenci bilinçsizlikle özdeşleştirmek suretiyle fenomenleri sunumlar (*representations*), kendinde şeyleri de istenç olarak adlandırdı; Schopenhauer'un istenci sadece evren üzerinde hakimiyet kurmuş olan değil; fakat, aynı zamanda, insanoğlunu yönlendiren kör güçlerin dinamik karakterine sahipti. İnsanoğlu, kendisi için bilinemez olan ve hemen hemen hiç bilgi sahibi olmadığı içsel güçler tarafından yönlendirilen irrasyonel bir varlıktır." (1970: 208)

Schopenhauer'a göre, istenç kördür, tiranik bir yapıya sahiptir, bütün gücü kendinde toplamıştır ve akıl onun aracı konumundadır. Schopenhauer'un gözüpek girişiminin sonucu insanoğlunun ilerlemesi, dejenerasyon ve dejenerasyonun ürettiği yıkım kadar büyümeyi de rasyonelleştiren kör, irrasyonel bir süreç olarak algılanabileceği yönündedir. İstenç, Schopenhauer'un kimi zaman "duygu" (*heart*) olarak adlandırdığı hırs ve arzu yerine geçmektedir; ve bu bütünüyle muğlak, bilindışı, irrasyonel ve duygusaldır -iyi *ve* kötü. Bunun aksine, insan ilerlemeciliğiyle ilişkili Aydınlanma varsayımları Horkheimer ve Adorno (1972) ve diğerleri tarafından yürütülen ve karışık sonuçlar ortaya çıkaran Aydınlanma'nın genelde nasıl ve niçin barbarlığa yol açabileceğini açıklamanın olanaksız olduğu bir göreve yol açmaktadır. Ve postmodernist söylem başlangıç noktası olarak, -Durkheim'm ele aldığı Schopenhauer'un orijinal iddiasının sosyolojik yansımasını ihmal ederken- Nietzsche'nin istencin iyi ve kötünün ötesinde olduğu iddiasına dayanmaktadır.

Fakat Schopenhauer'un düşünceleri bile felsefi köklere sahiptir. Schopenhauer'un en çok övdüğü; istenç ve sunum arasındaki diyalektik birlik kadar ayrımı algılamaya ilk layık gördüğü, -her ne kadar mükemmel olmayan bir yapıda olsa da- Platon'dur[8]. Schopenhauer'un öneminin farkında olan kimi bilimadamları Schopenhauer'un Platon'a yönelik övgüsünü

ortaya koydukları analizlerde dile getirmede başarısız olmuşlardır. Schopenhauer'un eserlerinde, Kant'tan daha fazla Platon'a yer ayırdığı ve Platon'a ayrılan sayfaların olumlu ve daha önemli olduğu fark edilmelidir. Örneğin, Schopenhauer "Kant'ın kendinde şeyleri ve Platon'un ideaları, benzer olmamakla beraber, birbiriyle yakından ilintilidir" ([1818] 1969a; 170) demektedir. Schopenhauer istenci ve kendinde şeyleri algılamaya dayanan doktrininin Platon'un "partiküllerdeki evrensel algılamaya" ([1818] 1969b: 475) eş değer olduğuna inanmaktadır. Ve elbette Freud, Durkheim, Simmel ve diğer sosyal bilim öncüleri Platon'a karşı benzer bir yaklaşım sergilemektedirler. Bununla beraber, modern dönemi Platon'un yaşadığı dönemden ayıran derin ve büyük farklılıkların Schopenhauer'un ve Platon'un felsefeleri arasındaki benzerliklerden daha büyüktür. Epistemoloji ve metafizik göz önüne alındığında her iki felsefeci de görünümlerin altındaki gerçeklikleri aramaktadırlar. Hem Schopenhauer hem de Platon akla üstün gelebilecek -ve çoğu zaman da gelen- güçlü irrasyonel güçlerin varlığını doğrulamaktadırlar. Her iki düşünür de faydacı, iyimser felsefeye (*sophistry*) karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemektedirler ve genelde her ikisi de hayatı -Baudrillard ve postmodernistler tarafından kullanılan ölçüm araçları (*measuring sticks*) olan- yüzeysel fenomenleriyle değil derinliğine incelemektedirler.

Ahlâki programları göz önüne alındığında, Platon ve Schopenhauer erdemin herhangi bir başka bilim, örneğin aritmetik ya da kimya gibi öğretilemeyeceği uyarısında bulunmaktadırlar. Kant'a göre ahlâklılığı (*morality*) oluşturan ahlâk (*moral*) yasalarına bağlılık Platon, Schopenhauer ya da Durkheim için ahlâklılık (*morality*) anlamına gelmemektedir (Cartwright, 1987). Bu bakış açısı, Durkheim'ın *Moral Education* ([1925] 1961) isimli eserinin Platon bağlamında ele alındığında klasik; Kant bağlamında ele alındığında devrimci ve Schopenhauer'la ilişkilendirildiğinde 19. yüzyıl sonu düşünce yapısına katkı sağladığı şeklinde ele alınmasına yol açmaktadır.[9]

Durkheim, gözardı edilen *Evolution of Educational Thought* ([1938] 1977) isimli eserinde Platon'dan günümüze değin kültürel gelişmede dramatik olarak algıladığı şeylerin sınırlarını belirlemek için Rönesansı kullanmaktadır. Durkheim'a göre gerçek, entegre akıl (Horkheimer'ın 1947 yılındaki yabancılaşmamış *-non-alienated-* rasyonalitesine benzer şekilde)[10] Platon zamanında ortaya çıkmıştı, çünkü kadim Yunanlılar bireye dışsal olan güçlerin birliğini ve önemini vurguluyordu. Söz konusu bu güçler bütün evreni Eros'la açıklayabiliyorlardı. Eros, kaos kadar düzeni de üretmek için bireyler, toplumlar ve fiziki çevre *vasıtasıyla* çalışan hem iyi hem kötü olabilen dualist bir güç olarak Schopenhauer'un yaşama isteği ile aynı işleve sahipti. Fakat Rönesans sonrası Batı kültürü bireyin egosunu ve aklını Evrenin merkezine yerleştirmeye başladı (Nietzsche'nin alay ettiği bir girişim). Bu girişim en yüksek ifadesini, bütün bilginin odak noktasını, insanın sübjektif algılamasına ve insanın ittifaken üstün aklına karşı diğer hayvanları göz önüne almakla ortaya çıkan insan üstünlüğüne yerleştiren Kant ve Hegel felsefesinde bulmaktadır. Bu çerçevede Durkheim çağdaş *anomiyi* Doğa karşısında rasyonel bireyin gücüne olduğundan daha fazla değer veren Rönesansla bağlantılandırmaktadır.[11] Nietzsche'nin, Veblen'in, Henry Adams'ın ve diğer çağdaşların pek çoğunun Durkheim'm tarih değerlendirmesiyle aynı görüşte oldukları aşikârdır.

Böylece, en güçlü ifadesini Schopenhauer felsefesinde bulan 19. yüzyıl sonu düşünce yapısı gerçek ve değer kadar özne ve nesne arasında sentez kurma teşebbüsleri Platon felsefesiyle bağlantılandırılabilir ve bağlantılandırılmalıdır da. Schopenhauer'u Platon'la ilişkilendirmek toplum bilimleri öncülerinin neo-Kantçı yaklaşımlarına ve yaklaşık yüzyıl öncesindeki toplum bilimlerinin kökenlerine dair sınırlı yoğunlaşmaya meydan okunmasına yol açabilir. Fakat sosyal bilimler olarak bildiğimiz şeyler 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken ortaya çıktı; fakat toplum bilimlerine öncülük yapan düşünürlerin çoğunun bu yeni disiplinleri felsefenin açıklamaları ışığında

gündeme getirdikleri ve bu bilim adamlarının klasik felsefe eğitimi gördükleri unutulmamalıdır. Bu yaklaşım özellikle Durkheim ve Simmel için doğruluk payı taşımaktadır: Durkheim hemen hemen son anda, "eğitim ve sosyoloji"ye çevrilen toplum felsefesinde bir kürsüye atandı; Simmel ise kendisini sosyolog olarak adlandırmak yerine felsefeci olarak adlandırmayı tercih etti (Frisby 1986). Sosyolojinin kurucularının klasik felsefe geçmişleri çağdaş dönemlerde unutulmaya yüz tutma eğilimindedir ve pek çok çağdaş toplum bilimcisi felsefenin herhangi bir alanıyla meşgul değildir.

Daha da ötesi, açıkça Kant ve Hegel'e meydan okumasına rağmen, 19. yüzyıl sonu felsefesi, desteğinin büyük bir kısmını Platon'dan almaktadır. Bu durum, Sokrates'e ilgi göstermesine rağmen, Nietzsche ve onun Apolloncu ve Dionizoscu güçler arasındaki zıtlığı için bile geçerlidir. Açıkça söylemek gerekirse, Platoncu bağlantı 19. yüzyıl düşünce çevrelerinin Aydınlanma karşısındaki isyanlarının nihilizme düşmeme sebebini ve postmodern söylemi rahatsız eden diğer entellektüel açmazı açıklayabilmektedir.

MAX HORKHEIMER'İN ERKEN DÖNEMDE ORTAYA KOYDUĞU DÜŞÜNCE YAPISININ ÖRNEK ALINMASI

Max Horkheimer'ın teşebbüsünü ses getiren bir strateji olarak Schopenhauercu temele dayanarak eleştiri teorisi kurma bağlamında ele aldığımız ortadadır. Bununla beraber, Horkheimer'ın çalışmasındaki şu konuları dikkate alacağız: Freudcu geleneği Marx'la değil (bu iki düşünür birbiriyle kıyaslanamaz)[12], Durkheim'la ilişkilendireceğiz. Metafiziği bilim karşıtı olarak almayacağız (*agonize*). Metafizik insan var oluşunun kaçınılmaz bir yönüdür; insanoğlu basit ve sofistike metafizikten birini seçmek zorundadır. Fakat biz, neo-Kantçılığın görünümler dünyasında araştırmacıya tuzaklar kurduğu konusunda Horkheimer'le aynı düşünceyi paylaşmaktayız ve bu eleştiriyi postmodernizmi de içine alacak şekilde pozitivizmden

öteye taşıyacağız. Horkheimer'le (1972b: 38) tastamam aynı fikirdeyiz:

> "Görünümlerle ilgili bilginin gerekli sınırlamaya dair bu (Kantçı) doktirini devam ettirmede ya da bilinen dünyayı salt bir dış (*outward*) gösteriye indirgemede pozitivizm ilke olarak her türlü hurafeyle işbirliği yapmaktadır. Dünyayı salt bir dış gösteriye indirgemek kendisini uygulamada kanıtlamak zorunda olduğundan teorinin ciddiyetini ortadan kaldırmaktadır... Buna ilâve olarak, bir taraftan genellikle görünüm olarak bilinen gerçekliğin kendi metafizik tanımı ve dışsallıkla arasındaki çelişkinin, diğer taraftan da tahminin görünürdeki gücünün farkına varmamaktadır (bunlardan ikincisi özne ve nesnenin diyalektik olmayan ayrımını içermektedir)."

Baudrillard'ın gerçekliğin bütünlüğünün görünümler ya da kurgular kategorisine indirgemeyi haklı bir gerekçeye dayardıramadığı da eklenebilir. Aynı zamanda, Horkheimer'in (1986), diğer bilimadamlarınca Schopenhauer felsefesiyle ilişkilendirilen ve Hıristiyan öğretisinin temelini oluşturan felsefi hümanizmini takip edeceğiz.[13] Schopenhauer'la aynı düzlemdeki, Horkheimer'in kariyerinin başlangıcında, "daha yüksek" bir sona erişmeye hizmet etsin ya da etmesin, kitlelerin acıya katlanmasını göz ardı etmelerinden ötürü Marx ve Nietzsche'ye getirdiği yoğun eleştirilerle doludur. Martin Jay (1982), Horkheimer felsefesinin bu başlangıç noktalarının Adorno'nun Marksizmi ve bilimin görünümler düzleminde kaldığı yönündeki neo-Kantçı kabulle çatışmasını ve ortadan kalkmasına yol açan eleştiri teorisi içerisindeki gerilimlere yol açtığını ileri sürmektedir. Jay belki haklı olabilir; fakat herhangi bir olayda kapitalist toplumu salt bir maddeleşme örneği olarak ele almayan Horkheimer'in kariyerinin ilk evresini ele alacağız (Adorno 1991); fakat Schopenhauer gibi Horkheimer de bunu anlamsız, anarşik ve egoistik bir gerçeklik olarak görmektedir.[14]

Analizimizdeki temel noktayı oluşturan şey Horkheimer'in temel sorunudur: barbarizme endüstri sonrası geri dönüş. Ze-

kâyı (*intellect*) doğadan ayırmak; duygu ve akıl arasındaki organik birliği yeniden tesis edecek yollara vurgu yapacak Batı medeniyetindeki eğilimi ortaya çıkarmak maksadıyla Horkheimer'in eleştiri teorisinin amaçlarına dair fikrini gündeme getirmiş olan Schopenhauercu orijinal önermesini ayrıca ele alacağız. Horkheimer'in diyalektik sosyolojiden toplumun bir bölümünü teşkil etmenin bilincinde olan ve toplumu kendi konumu hususunda bilinçlendirmesine yol açacak bir araç olmaya çalışan şeklinde görmesi anlayışıyla hem fikiriz. Bütün bu amaçlar Schopenhauer'un Kant ve Hegel'e karşı isyanının temel anlamıyla ve içinde Marx ve Nietzsche'ye muhalif felsefesinin yer aldığı şekilde uygunluk arz etmektedir.

Horkheimer'ın eleştiri teorisindeki bu orijinal başlangıç noktalarının nasıl ve niçin Adorno'nun amaçlarıyla çatıştığı ya da Frankfurt Okulu'nun bir zamanlar son derece önemli olan özelliğini nasıl ve niçin yitirdiği söz konusu şu anki analizin amaçları dışındadır. Amacımızın anlaşılması için daha da önemli bir nokta, Horkheimer'in ihmal ettiği bir alan için keşfettiği aynı Schopenhauercu başlangıç noktalarını uygulayacağız: Schopenhauer felsefesini ciddiye alan Durkheim, Freud, Veblen ve diğer 19. yüzyıl sonu ruhunu yansıtan düşünürler arasındaki ortak paydadır. Gerçekte Horkheimer, amaçları noktasında anti-Kantçı[15] ve Schopenhaurcu olan Durkheim sosyolojinde güçlü bir ittifak unsuru bulmuş olabilir. Amacımız, şayet Horkheimer eleştirdiği Marksizmle karıştırmasaydı muhtemelen başlatmış olabileceği Schopenhauercu sosyolojiyi başlatmak olacaktır.

Aralarında Veblen, Simmel, Durkheim ve Freud'un yer aldığı 19. yüzyıl sonunda ortaya çıkan sosyolojinin kurucuları tarafından sosyoloji için düzenlenmiş otantik yöntembilimi takip edeceğiz. Bu yaklaşım kültürü, toplum bilincinin temelini oluşturan içgörüleri sağlamak için yorumlanması ve çözümlenmesi gereken bir işaret sistemi olarak ele alan yorumcu ve tümevarımcı bir yöntembilimdir. Bunun aksine, pozitivistler ve postmodernistler kültürü soyut, köksüz kurgular

sistemi olarak algılanan topluma indirgemektedirler. Her iki görüş de gerçekliği apaçık olan sıradan bir şey olarak almakta ve her ikisi de araştırmacılar tarafından sübjektif bir şekilde hayal edilen tümevarımsal varsayımlarla başlamakta ve daha sonra neo-Kantçı görünümler dışında bir başka şekilde kabul edilmeyen bir dünyaya karşı kurgular (*fictions*) olarak uygulanmaktadır. Pozitivistler, herşeyin bir hayal mahsülü olduğu varsayımından kaçınılan bir strateji olmayan hipotezlerin yanlış olduklarını kanıtlama amacıyla test etmektedirler. Çağdaş düşünürler normlarla ve kurgularla uğraşırken, 19. yüzyıl sonu düşünürleri alışkanlık ve alışkanlıkla bağlantılı kavramları (inançlar, gelenekler, sunumlar [*representations*], folklor [halk yaşamı] vb) ele alıyorlardı. Alışkanlıklar bilinçsiz istence, tarihi bir geçmişe, temel bir gerçekliğe değin uzanmakta ve eylemsiz olarak hareket eden merkez güçler ile insanlığı geleceğe taşıyan merkez güçler arasındaki gerilimi vurgulamaktadır. Bunun aksine normlar ve kurgular sadece şu an mevcutturlar ve insanlığın kendinde şeylerin etkilerinden (*thing-in-itself*) uzak oldukları Kantçı dünya görüşüne vurgu yapmaktadırlar.

Stratejimiz geleneksel gözüktüğünden Veblen'in yoz serbest zamanlar sınıfına mensup olanlarda bulduğu muhafazakâr eğilimlerle suçlanacağımız anlaşılıyor. Niçin görünürde eski moda olduğu anlaşılan bir yöntembilimini canlandırmaya, pozitivist ve postmodern yöntembilimlerini ve varsayımlarını eleştirmeye çalışıyoruz? Bütün bunlara ta başından beri bir tek karşılık verdik; fakat burada konuyu daha aşikâr hale getirmeye çalışacağız: Bu yüzyılda, Parsons tarafından ortaya konan ve Horkheimer tarafından eleştirilen neo-Kantçı hataların Habermas tarafından yaygınlaştırılmasından sakınmak istiyoruz. Postmodernizm aynı neo-Kantçı dünya görüşünün sınırları içerisindedir. Böylece, 19. yüzyıl dönümündeki kesişme noktalarına (*crossroads*) geri dönmek ve sosyolojinin kurucularının orijinal niyetini yeniden gündeme getirmek zorundayız. Geleneksellikten uzak kalmak suretiyle, izlemekte olduğumuz yol devrimci bir yoldur.

Görünümler aldatıcıdır. Şayet bir kişinin bakış açısı geçen bir yüzyılla sınırlıysa sosyolojinin kurucularının sosyal teoride muhafazakâr eğilimi temsil edecekleri anlaşılır. Fakat bu bakış açısı Aydınlanma'ya ve ötesine kadar uzanıyorsa, o zaman Veblen ve meslektaşları radikal kabul edilecektir ve çağdaşlarımız, daha önce eleştiriye maruz kalmış ve 19. yüzyıl sonunda ortadan kalkmış Kantçı dünya görüşünün devam ettiği şeklinde algılayacaklardır. Böylece 19. yüzyıl sonuna geri dönüldüğünde, o zamandan günümüze değin durdurulan sosyoloji teorisindeki radikal kültürel ve ahlâki (*moral*) gelişmenin yeniden başlayacağını ümit ediyoruz.

Pozitivistler bilimi dinin, aklı da imanın yerine geçirmeye çalıştılar. Fakat, ilk etapta bu sorun 20. yüzyıla özgü değildir ve Marx'a, Comte'a, Hegel'e ve Kant'a değin geri götürülebilir. İkincisi, ve daha da önemlisi adı geçen bu düşünürler 19. yüzyıl sonunda, bilmenin bir şey, yaşamanın farklı bir şey olduğunu fark eden diğer düşünürlerin eleştirisine maruz kalmışlardır. 1860'lı yıllarda yaşamış olan Bachofen'den 20. yüzyılın başlarında yaşamış Bergson'a kadar 19. yüzyıl sonuna özgü yaklaşımların meşruiyeti entellektüel gereklilikleri duygu ve istencin gereklilikleriyle uzlaştırılmaya çalışılacaktır. Bu durumun Frankfurt Okulu'nu uzlaştıran entellektüellerin farklı düşüncelerindeki en önemli birleştirici unsur olan Max Horkheimer'in niyeti olduğu da anlaşılmaktadır.

İnsanın duygu ve akıldan ibaret bir bütünlük olduğu yolunda tasdiki postmodernistlerin ve pozitivistlerin inkâr ettikleri şeydir. Lyotard, totaliterliğe yol açabilecekleri endişesinden kaynaklanan bir sebeple bütüncül açıklamalara ve metaanlatılara karşı gelmektedir. Pozitivistler, hiç kimse duygunun iç yüzünü anlayamayacağından dikkate almaya değmeyeceği yönündeki Kant'ın varsayımını kabul etmektedirler. Horkheimer ve Adorno duyguyu inkâr etmekle aklın bütüncül (total) ve bütünleştirici bir hale geldiğini ve aşırı rasyonalizmin totaliterlikten sorumlu olduğunu zaten daha önce ileri sürmüşlerdi. Nazizm, komünizm; Thatcher ve Reagan döneminin vahşi

kapitalizminden sonra, Horkheimer'in ve Adorno'nun (1972) duyguyu yok sayarak aklı her alana uygulamaya çalışan her türlü sistemi suçlamakta haklı olduklarını görmek için daha ne kadar kanıta ihtiyaç olabilir ki?

19. yüzyıl sonundan itibaren temel sosyoloji kavramlarından biri olan alışkanlık tek yönlü bilimin egemenliğini daha da hakim kılmak için neo-Kantçı çabalara karşı devrimin bir parçası ve eleştirisi olarak algılanmalıdır. Olağanüstü bir kavram olarak gözükmediği için değil, salt işte bu yüzden, bu çalışmadaki analizimizde, alışkanlığı ve alışkanlığın türevlerini temel alıyoruz. Alışkanlıklar hem duyguyu hem de aklı birlikte ele almak anlamına gelmektedir. İşte bu yüzden Veblen ve Durkheim bir alışkanlık olarak "ilerlemenin ruhu"nu dikkate almışlardı. Bu bağlantı barbar alışkanlıklar kavramından daha çok ***oxymoron*** olarak anlaşılmaktadır. Pozitivistlere göre, ilerleme alışkanlıklardan ve gelenekten kopuşu ve radikal bir kırılmayı ifade etmektedir. Bununla beraber, 19. yüzyıl sonu düşünürleri bize her yeniliğin bir alışkanlık haline geldiğini ve daha önceki alışkanlıkların çoğaldığını hatırlatmaktadırlar. Böylece, geçmişten arta kalanlar daima şu an (içinde yaşanılan ana) ve geleceğe taşınmaktadırlar.

Veblen ve meslektaşları tam anlamıyla yanlış iz üzerine iseler o zaman, spora, kumara, şiddete, alkole, çime, evcil hayvanlara yönelik çağdaş bağımlılığı ve diğer barbarca uygulamalara geri dönüşü açıklamada başarısız olacaktır. Pozitivistlere göre bütün bu irrasyonaliteyi uzun zaman önce geliştirmeliydik. Postmodernistler sanki bütün çağdaş ilgilerin (alışkanlıkla değil) faydasız ve *kitsch* olgusuyla ilgili endişenin yeni bir şey, modernite projesinden radikal bir kopuş olduğunu yazmaktadırlar. Veblen kesinlikle çok daha fazla inandırıcıdır.

Postmodernizmin modernite projesine karşı ya da bu projenin yaygınlaşmasına bir isyan oluşturup oluşturmadığı türünden faydasız bir tartışmaya girmeyeceğiz. Amacımız daha da radikaldir. Yani duyguyu ve istenci bağlamdan çıkarma yolunda hem postmodernizme hem de pozitivizmin neo-Kantçı teşebbüsüne temel ve referans olacak olgular aramaktır. Post-

modernist ve modernist projeleri yerinden çıkarıp ortadan kaldırmaya çalışacağız, çünkü her iki projede 19. yüzyıl sonunda yoğun bir şekilde eleştiriye maruz kalmış felsefi varsayımların eskiye geri dönüşlerdir.

Eserin geri kalan bölümlerinde söz konusu bu tartışmaya dair ayrıntılar yer almaktadır. Şimdi, bu tartışmanın temellerini atmaya ve analizimizin başlangıç noktalarını savunmaya başlayacağız.

DURKHEİM VE FREUD

Veblen'le başlamamıza rağmen, dikkatimizi Durkheim ve Freud'a çevirdik; fakat burada 19. yüzyıl sonu düşünürlerinden bazılarını da ele alacağız. Yeri geldiğinde Veblen'e de atıfta bulunmaya devam edeceğiz. Bu stratejinin haklı gerekçesi şöyledir: Veblen'i bir eleştirmen, dışarlıklı ve alaycı olarak nitelendirmiştir; bu suretle onu Alman Romantik geleneğine bağlamak ne orijinal bir yaklaşımdır ne de pek fazla bir faydası olacaktır. Veblen'i yeniden gündeme getirmemin yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanan sonuçları sosyolojinin statükocu ve neo-Kantçı versiyonuna dokunulmayacak olmasıdır, çünkü Veblen artık ciddiye alınmamaktadır. Fakat Durkheim hâlâ pozitivizmin ve statükocu işlevselciliğin öncüsü olarak sosyoloji alanında anılmaya devam etmektedir. Ve romancıların, hümanistlerin ve Frankfurt Okulu'nun da içinde yer aldığı her akımdan kültür yorumcuları tarafından ona bahşedilen pohpohlamaya rağmen, Freud hâlâ toplum bilimcilerince öncelikle akıl doktoru, hedefleri id'in (ilkel ben) kaotik yapısı üzerinde rasyonel bir düzen kurmayı hedefleyen pozitivist programın öncüsü olarak kabul edilmektedir. Bize göre, Freud ve Durkheim'la ilgili (Lyotard'dan) basit, burjuvazi imgeleri Veblen tarafından ortaya çıkarılan imgelere dönüştürmek büyük bir başarı olacaktır: böylece temel, pozitivist sosyoloji teorisini desteklemek amacıyla kullanılan öz anlatılara meydan okumuş oluruz. İşte zaten yapmak istediğimiz de bu.

Lyotard'ın izinden giden sadık müritleriysek, bu çaba için haklı gerekçeler gösterme ihtiyacımız söz konusu olamaz. Lyotard, hiçbir sorunun yönlendirilmediği (psikoloji, sosyoloji, felsefe ve kültür çalışmaları arasındaki) geleneksel engelleri aşmak için böylesine yıkıcı çabaları övmektedir. Fakat bizim hedefimiz, salt kendi adına entelektüel ayrımları daha da artırmaya katkı sağlamak değildir. Aksine amacımız Freud'u ve Durkheim'i rasyonel toplum eyleminin Aydınlanmacı anlatısıyla ilişkilendirmek ve bunu Freud'un ve Durkheim'm barbarlık hakkında bize öğretecekleri şeyin orijinal, Schopenhauer'cu 19. yüzyıl temeliyle hesaplaşmak için doğrudan Parsonscu çabalara meydan okumaktır. Daha da ileri götürürsek, biz, aynı zamanda, Habermas'ın eleştiri teorisinin temelini Parsonscu sistem teorilerine eklemlemeye (*assimilate*) yönelik çabalarına ve Giddens'ın Habermas ve Parsons'un etkilerini daha da yaygınlaştırmaya yönelik çabalarına meydan okumaktır.[16]

Kimi okuyucular bunu takip eden ayrıntılı mevcut düşünce alışkanlıklarının görünürdeki usandırıcı parçalara ayırma işlemiyle, Freud'un ve Durkheim'ın teorik yapısının ayrıntılı analiziyle yüz yüze gelmeyi istemeyeceklerdir. Her ciddi sosyolog Durkheim'ı ve Freud'u zaten okumuyor mu? Evet, fakat bu okuma Aydınlanmacı bakış açısından türeyen perspektiflerle bağlantılı bir okumadır. Bizim amacımız bu iki düşünürü, Veblen'in düşüncelerini besleyen kendi özgün 19. yüzyıl sonu bağlamında okumaktır ve bu yaklaşım yeni bir çabadır. Barbarlık hakkındaki tartışma ve barbarlığın moderniteyle olan ilişkisi ve Veblen'le bağlantısı bağlamında bu çaba uzun bir süreyi ve özenli bir okumayı gerektirmektedir. Fakat bu konu son derece önemlidir -şayet insanlık hayatiyetini devam ettirecekse, herkes barbarlığın anlaşılması gerektiğini bilmektedir- ve postmodern etki böylesi önemli bir göreve (hatta biz bu görevi okuyucuyu Veblen ve çağdaşlarına tanınma fırsatı vermediğimizde inandırmak için kurnazlık olarak başlangıçta uygulamaya koymamıza rağmen) uygun bir karşılık değildir.

Girift bir problemin girift bir analizi elde edilecek başarıyla gerekçelendirilmektedir.

Diğerleri, bu çabanın orijinal olmadığından, bu çabaya değmeyeceğinden ötürü protesto edeceklerdir: Parsons (1948, 1962, 1971) Freud ve Durkheim'ı çoktan biraraya getirdi bile; diğerleri Parsons'un 1960'lı yıllardan beri zaten sürekli eleştiriye maruz kaldığını, bu bağlamda yapılacak eleştirinin "ölmüş eşeğe su vermek" gibi bir şey olacağını ileri süreceklerdir. Habermas Frankfurt Okulu'nun elde ettiği başarının benzerini elde etmedi mi? Daha önce, Kantçı dünya görüşünü yaygınlaştırmaları ve Schopenhauer'un bu dünya görüşüne meydan okumasını engellemeleri karşısında Parsons ve Habermas'a dair eleştirilerimizi gündeme getirmiştik. Bununla beraber, bir analiz için başlangıç noktası en önemli sahfa olduğundan bunu daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

Sosyoloji ekolü olarak Şikago Okulu'nun 1920'lerde sona ermesi ve 1930'lu yıllarda Harvard'ın bu alanda öncülüğü ele almasıyla toplum bilimlerinin kurucularının açıkça eleştirdiği (faydacılık, pragmatizm, davranışçılık, pozitivizm ve diğer bütün "rasyonal eylem" teorileri) hiper-soyutlamacı düşünce sistemlerinin yeniden dirilişiyle 19. yüzyıl sonu düşünce ruhu hemen hemen gölgelenmiş oldu. Basitçe istencin önceliği unutuldu ve Kantçı model hızla yeniden gündeme getirildi. Kantçı evrende gerçeği, özleri ya da istenci bulamazsınız. Bunların yerine bütün bilgi özneyi bilmeyle ve kökenleri bilinmeyen ve sorgulanmayan *a priori* kategorilerle koşulludur. Bilinen bütün nesneler zaman, mekan ve nedensellik bağlamlarında kategorilendirilmektedir ve bütün bilgi görünümlere indirgenmektedir. Bu görünümleri sınıflandırma ve zaman, mekan ve nedenler bağlamındaki değişiklikleri açıklama görevi bilime verilmiştir. Fakat alışkanlık, öz, gerçek ya da görünümler altındaki gerçekliği öne süren herhangi bir şeyi sorgulama çabası yasaklanmıştır. Ahlâk (*morality*), özü asla sorgulanmayan kurallara uygun rasyonel davranışa indirgenmiştir.

Böylece, Parsons (ele alınması son derece güç olduklarını

kanıtlayan Veblen ve Simmel'i göz ardı etmekle toplum bilimlerinin kurucuları arasından) Freud ve Durkheim'ı bu neo-Kantçı çerçeveye oturtmada başarılı oldu. Parsons ikna edici olmayan görünümlere dair Kantçı dünya görüşünü yeniden üreten normlar, inançlar, değerler, yaptırımlar, içselleştirme - benliğin bilinçli ve bilinçdışı bir yapısı haline getirme- (*internalization*), toplumsal düzen ve diğer kavramları icad etti. Parsons bu çabasında yalnız değildir. Piaget, Kohlberg, Habermas ve diğer pek çok yandaşı Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Veblen ve 19. yüzyıl sonu düşünürlerinin diğerleri tarafından çoktan eleştirilmiş (*dismantle*) olan arkaik ve modası geçmiş düşünce şeklini yeniden canlandırmada iş birliği yaptılar. 20. yüzyıl sosyal bilimi söz konusu Parsonscu önermelerin doğru olup olmadığını sorgulamadı -çünkü gerçeğin sorgulanmasının meşru olmadığı varsayılıyordu. Bu sisteme uymayanlar sapkın, norm karşıtı olarak yaftalandı ve sapkınların nasıl kontrol edilmesi ya da asimile edilmesi gerektiğine dair teorileştirmeye gidildi. İnsanın kötülüğünü anlama yolundaki kadim felsefi problem sapkınlığı öngörmenin ve kontrol etmenin değersiz ve aptalca problemine indirgendi. Burada Durkheim'ın ([1895] 1982) korkunç ve tipik 19. yüzyıl sonu iddiasını hatırlatmakta fayda var: suç normaldir ve bir toplum ne denli mükemmel bir yapı oluşturursa oluştursun bazı şeyler *daima* suç olarak göz önüne alınacaktır. Toplumsal normların ihlal edilmesi olarak Parsonscu standart sapkınlık tanımı herhangi bir psikopat kadar Einstein'a da uygulanmaktadır. Bu ahlâki ve entellektüel bilgiçlik barbarlığa büyük ölçüde -Gulaglar, Soykırım (Holocaust), Hiroşima, II. Dünya Savaşı vb- şahit olan bir yüzyılda ortaya çıktı ve bu durum öyle anlaşılıyor ki, kötülüğün öngörülemeyen yoğunlaşması, Bauman'ın (1989)[17] ileri sürdüğü gibi genellikle sessizce yol aldı.

Parsons'un, Mills (1959) ve diğerleri tarafından eleştirilmesi felsefi temeller bağlamında değil ideolojiktir. Böylece "çatışma teorisi" Parsonscu "toplumsal düzen" varsayımına meydan okumak üzere gündeme getirildi. Fakat çatışma teori-

si benzer şekilde sığ ve önemsizdir: Çatışmanın düzene göre daha temel olduğunu varsaymakla savaşı aile içi anlaşmazlıklarla bir tuttuğunu ima etmektedir. İşlevselcilik gibi çatışma teorisi de önemli konuları gündeme getirmemektedir. Kantçılık gibi normların ihlali arasında asla nitelik farklılığı görmemekte ve merhamet (*compassion*) sorununa eğilmemektedir. Çatışma teorisinin en büyük başarısı toplumun Parsons'un "makro" sistemlere yoğunlaşmasının aksine, çatışmanın ilişkileri sık sık birarada ele aldığı mikroskopik (çok küçük) skalada var olduğunu fark etmesi olmuştur. 1990'lı yıllardaki eğilim, Jeffrey Alexander (1982, 1988) ve onun izinden gidenler tarafından, "mikro" ve "makro" toplum teorileri arasında bağlar bulunması şeklinde olmuştur. Parsonscu işlevselcilik karşısındaki bu meydan okumaların ya da revizyonların hiçbiri Parsons'un yeniden hayatiyet kazandırdığı Kantçı dünya görüşüne nüfuz etmemekte ya da sorgulamamaktadır. Söz konusu bu eleştirilerin hiçbiri daha önce ele aldığımız Nietzsche'nin, Thomas Mann'ın, Max Horkheimer'ın ve Veblen'in çalışmalarında yer alan Aydınlanma anlatılarına dayanan rasyonel toplumsal düzen eleştirilerini ciddiye almamıştır.

Horkheimer radikal bir ilerleme gerçekleşmeksizin çok yönlü (*long-winded*) bir tartışmayla başa çıkmanın nasıl mümkün olduğunu çok iyi bilmektedir:

> "Açıkça tecrübeye muhalif ve tarihsel olarak güven kaybına uğramış olan bir ilkenin geçerliliği kanıtlanmak istendiğinde, bu ilke en güç ve zor araştırmaların konusu olmalıdır. Bu durum (ilkenin araştırılması) insanın böylesi büyük bir beceriyle tartıştığı şeylerin büyük bir olasılıkla saçma (*chimeras*) olmayabileceği etkisi yapacaktır... Özellikle insanların, şeyleri ders ya da kitap konusu haline getirme gücüne sahip olduklarında, bunlar belli bir amaç için uygunluk arz edecektir. Bütün doğrudan formülasyonlardan kaçınılması gerekmektedir... O zaman sokaktaki vatandaş bu gerçekliğin -bu dünyanın- pek çok gerçeklikten biri olduğuna ve uzmanların yeni ya da eski problematiklerle uğraşacaklarına inanacaktır. İçin-

de kendilerini kaybettikleri sis, bir rüyadan -ve ruh gerçekliğinden- öte bir şey olmayacaktır. Bu insanların kullandıkları sahte ve hızla değişen kavramsal araçlar üzerinde egemenlik sağlayan kişinin cahil ve önemsiz biri olduğu anlaşılacak. Bu kişinin söyleyecek hiçbir sözü yoktur." (1978:99).

Baudrillard (1988, 1990) ve diğer bazı postmodernistler de, Aydınlanma'nın büyük anlatılarını eleştiriyormuş gibi yapmalarına rağmen, neo-Kantçı dünya görüşünü benimsemektedirler. Postmodernistler, Horkheimer'ın yukarıda tanımladığı hileyi uygulamaktadırlar. Dikkat edin, Baudrillard'ın çalışması nasıl da inanılır bir şekilde Kantçı kavramlar, görünümler, imgeler ve algılamalar düzleminde yer almaktadır. Baudrillard, Kant'ın tastamam gerçekleştirdiği gibi istenci ya da yasaklanmış olan kendinde şeyleri ihmal etmektedir. Baudrillard'ın, dünyanın temelsiz ve referanssız bir şekilde dönüp duran kurgular yığınından başka bir şey olmadığı yönünde çelişkili açıklamaları gerçekten de Kant felsefesinin ulaştığı son noktadır. Benzer şekilde, Habermas'm bütün tartışması iletişimsel, rasyonel eylem düzleminde devam etmekte ve rasyonalleştirmeler asla yüzeyinin altında yatan düzensiz istenç karşısındaki ego ya da -Kant tarafından keşfedilen- ben'in ötesine geçmemektedir.

Neo-Kantçı yaklaşımda dikkate alınabilecek tek istisna Frankfurt Okulu'dur -gerçi bu okulun meşruiyeti daha önce tartışılan nedenlerden ötürü, çift anlamlı olsa da-. Frankfurt Okulu'na mensup bilimadamları Freud'un libido teorisini ciddi bir şekilde ele aldılar, modern yaşama nüfuz eden ve mutluluğun insanlık için bir hedef olup olmadığı ya da olması gerekip gerekmediğini sorgulayan çözüme kavuşturulmamış tezatların farkına vardılar. (Adorno müzik konusundaki yazıları hariç Schopenhauer'u ciddiye almamasına rağmen) Horkheimer Schopenhauer'u ciddiye aldı. Fakat Frankfurt Okulu işlevselcilik tarafından kazanılan popülariteyi ya da Habermas'm ve Giddens'ın başarılarının benzerini asla yakalayamadı. Eleştiri teorisyenleri Durkheim pahasına Marx'a alkış tut-

tular. Böylece, eleştiri teorisyenleri akademinin sol kanadında yer aldılar. Daha da ötesi, Marx, Schopenhauer'un ve Nietzsche'nin eleştirdiği bilinçliliğin toplumlardaki birincil harekete geçirici güç olduğu; bilinçliliğin toplumsal mühendislik tarafından değiştirilebileceği ve ilerlemenin tarihsel değişimdeki belirleyici faktör (*blueprint*) olduğu türünden Kantçı ve Hegelci varsayımlardan bazılarını benimsedi. Freud ise, bilinçliliğin değil, kaotik istencin evreni yönettiği ve istencin yerinin toplum değil beden (*body*) olduğu yönündeki muhalif Schopenhauer'cu varsayımı benimsedi. Freud'un *Civilization and Its Discontents* ([1930] 1961) çalışması tipik bir 19. yüzyıl sonu düşüncesini yansıtan bir eserdir. Freud'un ve Marx'ın eleştiri teorisinde biraraya getirilmesinin başlangıçtan itibaren uzlaştırılamaz olduğunu kanıtlıyordu. Bunun aksine, Schopenhauercu birikimleri göz önüne alındığında, Freud ve Durkheim arasındaki varsayılan birliktelik daha olumludur (Mestrovic 1988).

Parsons, Habermas ve 20. yüzyılda Kantçılığı yeniden gündeme getiren düşünürlerin elinde sıradanlaştırılmasından önce, Freud ve Durkheim'ı kendi orijinal 19. yüzyıl sonu düşünce evreninde ele almak yeni ve gerçekleştirmeye değer bir çalışmadır. Bu, postmodern felsefenin çıkışına yol açan yaklaşımlarla barışık kalmaya çalışan bir projedir. Çünkü gerçekten Aydınlanma anlatılarına meydan okunuyorsa aklı, egoyu ve görünümler dünyasını mutlaklaştıran (*glorify*) teorilere alternatif aranıyor demektir. Bu alternatif bizim için Schopenhauer, Nietzsche ve 19 yüzyıl sonuna özgü diğer düşünürler tarafından ortaya konmuştur. Kant'ın yasaklanan kendinde şeyleri istençtir. Amacımız barbarlığı moderniteyle nasıl bağlantılandıracağımız sorunuyla ilgili yeni verilere ulaşmak için sosyal bilimlerde Freud ve Durkheim gibi iki önemli şahsiyeti birbiriyle irtibatlandırmaktır. Schopenhauer'un deyişiyle Kant masayı kurmuştur ve nezaket kurallarını belirlemiş; fakat yemeği sunmamıştır. Son kertede artık yemeği sunmanın vakti gelmiştir.

Platon'un, Schopenhauer'un, Freud'un ve Durkheim'm 19. yüzyıl sonunda yaşamış diğer seçkin düşünürlerle bağlantısı modern toplum bilimlerine, -postmodern bağlamın da içinde yer aldığı günümüz- musallat olmaya devam eden ikilemler ve felsefi problemlere yeni bir ışık tutmak anlamına gelmektedir. Bu açıklama için metafor kullanmayacağız. Schopenhauer muğlak, egoistik ve tirancı istenci susturmak için aydınlanma ve ışık fenomenlerine epey yer ayırmıştır: Böylece istençle bütünleşmiş gerçek akıl gücü ifade edilebilecektir. Felsefi temelleri ve yukarıda zikredilen düşünürlerin karşılıklı ilişkilerini göz ardı etmek suretiyle pozitivist toplum bilimleri hâlâ karanlık ve bilinmezlik içerisindedirler.

Başlangıçta Platon, Schopenhauer, Freud, Durkheim ve diğer 19. yüzyıl düşünürlerinin düşünce yapılarında yer alan metafizik yaklaşımları pozitivist değerlendirmeden uzak tutacağız. 19. yüzyıl sonu Alman felsefesi Aydınlanma'nın akla duyduğu inanca meydan okudu, böylece pozitivist bir değerlendirme bu analizi olumsuzlayacaktır ve totolojik bir çalışma olmanın ötesinde bir değeri olmayacaktır. Belki de, Durkheim'm Schopenhauer felsefesiyle benzerlik taşımasının çağdaş sosyolojide niçin ortaya konmadığının bir sebebi pozitivizm ve Aydınlanma lehine galip gelen bir önyargı olmasıdır. Fakat bu gerçek Durkheim'ın çağdaşları gibi onun da Aydınlanma'nın -aklın hırslar üzerinde kesin kontrolü olduğu yolundaki- en temel varsayımını tersine çevirmedeki büyük düşüncesini ileri süren entellektüel çevresinin analizini önlememelidir.

Daha da ötesi, Schopenhauer haklı olarak metafiziğin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Pozitivizm, özellikle de Comte pozitivizmi, Schopenhaur'dan daha az metafizik değildir; sadece Comte bu bağlamda entellektüel sahtekârlık yapmıştır (bkz. Horkheimer 1972a). İnsanlığın metafizikten rasyonel toplumlara doğru görülmeyen ilerleme kanununa konu olduğu yönündeki pozitivist varsayım akla metafizik bir inancı öngörmektedir. Hepsinden öte, "ilerleme" işletilemez ve yanlışlanamaz, çünkü ilerleme dejenerasyonu ve insan öznesi-

nin ilerlemeyi gerçekleştirmek için kaç tane kazanımın ortaya çıkan kaybı denkleştireceği yorumunu içermektedir. Veblen (1973) geriye doğru gitmenin daima avantaj olduğunu iddia ettiğinde bu noktaya değinmişti (bkz. Elster 1984). Çağdaş sosyal bilimciler empirisizm adına metafizikten kaçınmak istedikleri iddasını dile getirdiklerinde, Kant tarafından ortaya konan, saf bilgiden kavramlara doğru büyük bir sıçrama gerçekleştirmek için yargı melekesine ihtiyaç duyulduğu gerçeğini göz ardı etmektedirler. Freud, Durkheim, Veblen ve diğer pek çok çağdaş düşünür metafiziği kesin bir şekilde toplum bilimlerinin çeşitli versiyonlarıyla ilişkilendirmişlerdir ve bizler de bu gerçeğe onlar kadar bağlı olmaya çalışacağız. Bu gerçeği inkâr etmenin ve onları yanlış algılanan pozitivist bir karaktere sahip olmaya zorlamanın bir faydası yoktur. Bu yaklaşımın ne denli faydalı olduğunu gözardı etmek bu düşünürlerin Schopenhauer metafiziğini benimsedikleri gerçeğini değiştirmeye çalışmak olabilir. Böylesi bir davranış tastamam sahtekârlık olacaktır. Modern sosyal bilimlerin, kötümserlik ve metafiziğe batmış 19. yüzyıl sonu düşüncesinde doğduğu gerçeğiyle yüzleşmenin zamanı gelmiştir.

ANALİZİMİZ İÇİN BAŞLANGIÇ NOKTASININ BELİRLENMESİ VE SAVUNULMASI

Arthur Schopenhauer bir argümanın en önemli yönünün, onu destekleyen mantık değil, başlangıç noktası olduğunu fark eden felsefecilerden biriydi. Platon'un da diyaloglarının ilk bölümlerini, doğru başlangıç noktasını bulmaya adadığını görmek ilginçtir. Bu yaklaşım felsefeye Sokrat'ın attığı bir imzadır. Schopenhauer ([1813] 1899), aynı zamanda, başlangıç noktası belirlemenin gerçekte rasyonel bir karar değil; fakat sezgisel bir karar olduğunu ve aklın bu sezgisel karar vasıtasıyla kullanıldığını ileri sürüyor. Sosyal bilimlerin kökenlerinin pozitivist bir bağlamda okunmaları kadar, postmodern söylemin çoğu için de başlangıç noktası Aydınlanma kültüründen devşirilmedir: akıl istençten daha güçlüdür. Schopen-

hauer'ın önemi, başlangıç noktasını değiştirmesinden ve böylece Aydınlanma'yla ilişkili olduğu öğretilen 19. yüzyıl sonu düşüncesini yeni bir mecraya sürüklemesinden kaynaklanmaktadır.

Fakat Lukes, Durkheim'ı konu edindiği önemli çalışmasında 1884 yılında Fransa'da etkin olan bir tarihçiden alıntı yapmaktadır: "Fransız entellektüel yaşamına egemen olan akli bir davranış ve doktrin Auguste Comte'den neşet eden bilimsel pozitivizmdir" (1985: 67). Lukes şöyle diyor: "Böylesi akli bir iddia Durkheim tarafından söylendi" (a.g.e.). Lukes'dan önceki ve sonraki 20. yüzyıl sosyologlarının yirmi kadarı Durkheim'm çalışmalarını değerlendirirken bu başlangıç noktasını eleştirmeksizin benimsemişlerdi ve bu sosyologlar arasında en etkili olanı Talcott Parsons'du (1937). Fakat bu düşünürlerin başlangıç noktaları, sosyolojiye yakın olan disiplinlerde eserler kaleme alan düşünürlerin başlangıç noktalarıyla çelişiyordu. Metafizik bir seçim olduğundan hiç kimse bir başlangıç noktasını ne kanıtlayabilir ne de çürütebilir. Ancak söz konusu bu seçimi haklı gerekçelere dayandırabilir ya da itibardan düşürebilir. İşte bizim bu çalışmayla gerçekleştirmek istediğimiz de budur.

Schopenhauer felsefesinin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken pozitivizmi desteklediğine dair, özellikle Fransa'da pek çok kanıt vardır (Baillot 1927)[18]. Schopenhauer'un etkisi, 19. yüzyıl sonunda henüz emekleme devresindeki sosyolojiyi ve psikolojiyi çevreleyen sayısız dolaylı kaynaktan hem Freud hem de Durkheim'a ulaşmış olmalıdır. Magee (1983) Schopenhauer'un felsefi bağlamda Nietzsche, Wittgenstein ve William James üzerindeki etkisini ortaya koymuştur. Öte yandan, hem Freud hem de Durkheim Nietzsche'den ve James'den alıntı yapmaktadırlar. Magee, aynı zamanda, Tolstoy, Conrad, T. S. Eliot, Proust, Zola, Maupassant, Hardy ve Thomas Mann'ı da Schopenhauer'un etki alanına dahil etmektedir. Tesadüfi olarak, isimleri anılan bütün bu romancılar ve diğerleri[19] kötülüğün ve barbarlığın burjuva yaşamından ve Aydın-

lanma projesinin türevlerinden nasıl beslendiği sorunuyla ilgilendiler. Benzer şekilde, Ellenberger (1970) bu listeye, Durkheim'ın yaşadığı döneme göre, zamanımızda daha az meşhur olan birçoklarının yanısıra, Durkheim'ın Sorbonne'dan meslektaşı olan Henri Bergson'u; Lucien Levy-Bruhl ile yazışan Carl Gustav Jung'u da eklemektedir. Örneğin, diğerleri arasından[20], Nietzsche'nin, Lombroso'nun, Henry Adams'ın, H.G. Wells'ın ve D. H. Lawrence'in yazılarındaki temel konu olarak dejenerasyon fark edilmektedir. Ellenberger şunları eklemektedir: "19. yüzyılın son yıllarında, Schopenhauer'un ve von Hartman tarafından gündeme getirilen felsefi bilinçsizlik (*unconscious*) kavramının son derece popüler olduğunu ve pek çok çağdaş felsefecinin bilinçsiz zihinsel yaşamın varlığını ileri sürmüştür" (1970: 311).

Felsefecilikten part-time sosyologluğa geçen Georg Simmel özel olarak üzerinde durulmayı hak etmektedir. *Schopenhauer and Nietzsche* isimli eserinde Simmel sosyolojinin bu kurucusu (çok sonraları sosyoloji kulübüne kabul edilen) Schopenhauer felsefesinin analiz için niçin iyi bir başlangıç noktası olduğuna dair son derece iyi bir neden ileri sürmektedir: "Geçen bir kaç on yıl boyunca, hayatta mutluluğa katlanmanın mutlak üstünlüğü, Schopenhauer felsefesine önem ve ayrıcalık kazandıran yaşam değerinin tanımlayıcı bir betimlemesidir" ([1907] 1986: 53). Simmel, "Schopenhauer'un, rasyonalitenin yaşamın diğer zorluklarının altında yatan insanoğlunun temel özü olduğuna dair dogmayı yıktığı" (a.g.e. 28) gerçeğine övgüler yağdırmıştı. Halbuki "Schopenhauer'dan önce gelen bütün felsefeciler insanoğlunu rasyonel bir varlık olarak algılamışlardı." Simmel "yaşam" (yaşama isteğinin kısaltılmış hali) ve -istenç "herşeyi sonsuz tatminsizliğe mahkum ettiğinden" (a.g.e.:5)- Simmel'in "uygarlık ve uygarlığın hoşnutsuzlukları"na dair kendi anlatısıyla sonuçlanan yaşam "formları" arasında bir çekişmenin varlığını ileri sürmüştü. Tekrarlamak gerekirse, 19. yüzyıl sonu kötümserlik dönemidir ve sosyolojinin kökenleri bundan kurtulamamıştır. Simmel 1917 yılında

ölümünden sonra Batı'da ortaya çıkan barbarlığın boyutlarını öngörememişti. Bu öyle bir barbarlık ki, gücünü Simmel'in önceden haber verdiği hoşnutsuzluktan (*discontent*) alan bir barbarlıktır; fakat bu barbarlığı anlamaya yönelik referansların ana hatlarını sunmuştu.

Freud, Schopenhauer'la arasındaki entellektüel yakınlık konusunda samimiydi. Freud, *Autobiographical Study* isimli çalışmasında, "psikanalizin, Schopenhaur felsefesiyle uzlaştığını -sadece duyguların egemenliğini değil, aynı zamanda, cinselliğin üstünlüğünü de ileri sürmektedir; fakat Schopenhauer'un baskı mekanizmasının bile farkındadır" ([1925], 1959: 59) diyordu. Bununla beraber, bunlar psikanalizin kavramsal araçlarının temel yapı taşları arasında yer almaktadır. Ellenberger (1970) ve Ernest Jones (1981), Freud ve Schopenhauer arasındaki benzerlikler konusunda Freud'un görüşünü benimsemektedirler; -diğer *pek çokları* arasında şunlar yer almaktadır- bilinçsizlik kavramı, her felsefenin başlangıcında yer alan bir problem olarak ölüm konusuna yoğunlaşma; düşüncelerin psikanalitik bağlamda herşeye güç yetirmesi ve insanoğlunun "kendi kendisinin efendisi" olmadığına dair genel önerme." *New Introductory Lectures* isimli çalışmasının ortalarında Freud bir ara vererek okuyucularına şöyle seslenmektedir:

> "Omuzlarınızı silkip şöyle diyeceksiniz: "Bu doğal bir bilim değil, bu Schopenhauer felsefesidir! Fakat, bayanlar ve baylar niçin gözüpek bir düşünür, ciddi ve zahmetli ayrıntılı bir araştırmayla teyit edilecek birşeyler ileri sürmüş olmasın?" ([1933] 1965: 107)

Bununla beraber, bu bağlantılardan hiçbirisi aşikâr değildir. Freud'un felsefi başlangıç noktalarına rağmen, Bloom, Amerikalıların "sosyoloji toplumları geliştirirken, psikoterapi de bireyleri mutlu kılmaktadır" (1987: 149) dediklerini ileri sürerken bir noktaya değinmektedir. Freud psikologlardan Durkheim ise sosyologlardan sorumlu tutuldu. David Riesman, Freud'un id ve irrasyonel kavramlarına yoğunlaşması

çok iyi bilinirken, bize hâlâ problemleri çözecek rasyonel miras bırakan "akıl doktoru" olarak tanınmaktadır[21] der. İnsan nasıl olur da böylesi bir dünyada altın kaselerde sunulan barbarlığa alkış tutabilir? Amerikan iyimserliği Freud'un mirasını tanımış (*co-opt*), böylece Ellenberger'in, Mann'ın, Jones'un ve Freud'un kendi umutsuz kabullerine rağmen, Dr. Freud kendisine akademi de olduğu kadar Amerikan toplumunda da ikircikli (*ambiguity*) bir yer buldu (bkz. aynı zamanda, Kurzweil 1990). Schopenhauer'un "doğuştan (*inborn*) getirdiğimiz sadece bir tek hata vardır; bu hata mutlu olmak için var olduğumuz kavramıdır" ([1818] 1969b: 634) şeklindeki Amerikancı olmayan (*un-American*) iddiası dikkate alınmalıdır.

Hiç kimse Durkheim'm, Schopenhauer felsefesine entellektüel bir borcu olup olmadığını kesin bir şekilde bilemeyecek. Çünkü Durkheim'ın yazılarının ve konferanslarının çoğu II. Dünya Savaşı'nda ortadan kayboldu.[22] Fakat Schopenhauer felsefesine aşina olan bir kişi Lalande'nin Durkheim'a "Schopen" takma adı verildiği tarzındaki ifadesini muhtemelen göz önüne alacaktır.

Böylece, bu analiz için seçilen başlangıç noktalarının 19. yüzyıl sonu ruhunun önemi hakkında mevcut bilgiyle uyum içerisinde olduğuna dair gerekli kanıtlara rağmen -en azından sosyoloji dışındaki akademik disiplinlerde-, bu çalışma yeni bir alanda iz sürmektedir. 19. yüzyıl sonuna dair bilimsel bilgiye rağmen, pek çok sosyal bilimci kadar sokaktaki vatandaşlar arasında yaygın olan çağdaş düşünce, toplum bilimlerinin kökenlerini çürüten pragmatizm, kültürel görecelilik, sıradanlık ve ideolojik iyimserliğin egemenliğinde devam etmektedir. Daha da ötesi, bütün bunlar kötüyü, derinlere kök salmış mutsuzluğun ve barbarlığın anlaşılabilmesini olanaksız kılmaktadır; öte yandan Freud, Durkheim ve 19. yüzyıl sonu çağdaşları doğrudan doğruya ve istekli bir şekilde, kariyerlerini tamamladıktan sonra Batı'da son derece güçlü bir şekilde ortaya çıkan bu belirsiz olgularla ilgilendiler.

Freud'u ve Durkheim'ı anlamaya yönelik bu takdim bu çalışmada bizi yakından ilgilendiren, barbarlığın modernite pro-

jesiyle ilişkisi problemiyle ilintili olarak bu iki düşünürün umulmadık; fakat son derece bağlantılı yeniden değerlendirmelerine yol açmaktadır. Hem Durkheim hem de Freud pek çok insanı kötülüğe sevkeden egoizm temelli çeşitli davranışlara, dürtülere, düşüncelere ve eğilimlere atıfta bulunmaktadırlar. Ortaya koydukları tartışmalar içinde bulunduğumuz neo-Kantçı çağın cinayet, intihar, kaza, kurnazlık, korku vb. başlıklar altında sınıflandırılan bir dizi konusu arasında geçmektedir. Fakat barbarlığı *aslında tek başına* içeren bir çalışma ortaya koymamaktadırlar. Doğru, Durkheim *Suicide*'ı yazdı; fakat her iki düşünür de cinayet ve intiharı daha geniş ahlâki ve felsefi tartışmaları için bir araç olarak kullandılar ve asla pozitivistlerce test edilebilecek "operasyonel" (uygulanabilir) bir teoriye ulaşamadılar. Schopenhauer gibi her iki düşünür de modern saldırganlığı özgür kılınmış istekten, daha da ötesi koşullara bağlı olarak, kör çılgınlığı kendisine ya da başkasına yönlendirilebilen bir istekten türeyen bir şey olarak aldılar.

Freud ve Durkheim'ın çalışmalarının tartışılmasını kısıtlanmış metodolojiler, kavramlar ve diğer kavramsal sınırlara indirgeyen neo-Kantçı eğilimleri bir kenara koymak zorundayız. Şimdiye kadar yapılan açıklamalarla bu yaklaşımın, barbarlığın kültürel yorumunu sunmaya yönelik niyetleri bozduğu aşikârdır. Örneğin, burada sunulduğu haliyle kapsamlı bir şekilde ele alındığında Durkheim'ın *Suicide*'ı yalnızca intihar hakkında deneysel bir çalışma değildir. Aksine, bu eser, kişinin kendine ve diğerlerine karşı gerçekleştirdiği her türlü yıkımla alâkalı olan metafizik, ahlâk ve epistemolojik konuları içeren yorumsal bir çalışmadır. Amacımızı ortaya koymakla, Durkheim'ın *Suicide*'ını Platon'un ölümü arayan biri olarak felsefeciye atfıyla ya da Schopenhauer'un istençle bağlantılı, uzun metrajlı (*far-ranging*) fakat dağınık intihar tartışmasıyla karşılaştırmak çok daha verimlidir. Fakat Durkheim'ın *Suicide*'ını ortaya koymak için çok az şansımız var, çünkü bu kitap sosyolojik bir klasik haline geldi ve tartışmamız için gerekli olan konuları ele almaktadır. Fakat okuyucu, bu klasik eseri eski moda, pozitivist ve Parsonscu yanlış okumaya dönmek

suretiyle şimdiye kadarki bütün açıklamalarımızı göz ardı edecektir. Söz konusu bu temel yanlış okumaların yoğun, dikkatli ve detaylı yapı-söküműne (*deconstruction*) rağmen, Parsonscu, pozitivist eğilimler öylesine derine nüfuz etmişdir ki niyetimizin yanlış yorumlanacağından endişe etmeye devam ediyoruz, çünkü bu yaklaşımlar bir alışkanlık hali almıştır.

Pozitivistler Durkheim'ın *Suicide* isimli eserini yaklaşık yüz yıl önce anlamlandırmaya başladılar. İntihar olayını diğer türleriyle ilişkilendiren binlerce çalışma, bilimadamlarının -tek başına ele alındığında- intiharı öngörmelerine ve kontrol etmelerine olanak tanıyacak evrensel, pozitivist kanun haline getirmelerinde başarısız olmalarını sağladı. Fakat tartışmamızda kullanılan metafiziksel başlangıç noktasından böylesi rasyonel, modern amaçların Durkheim'ın niyeti olmadığı anlaşılmaktadır. Durkheim'm *Suicide* isimli eseri bir yazı ve düşünce başyapıtı, hatta varoluşsal bir nitelik içeren bir çalışma olarak okunursa tutarlı ve kafa karıştırıcı bir mesaj ortaya çıkmaktadır; intihar ve cinayet tarafından ortaya konan olgu bağlamında (pek çok yorumcu Durkheim'in cinayet konusundaki görüşlerini dikkate almamaktadır) toplumun refahı için ihtiyaç duyduğu faziletlerin abartılmış yapılarını bulacaktır. Örneğin, sınırsız istenç durumu olan anomi mutlak manada toplumsal gelişme için gereklidir; çünkü insanlık onsuz otoriteyi sorgulamayacaktır. Modern bir durum olan anomi kolaylıkla pozitivistleri kızdıran; fakat postmodern toplumlarda nevrozdan zihin bozukluklarına değin bulunmaya devam eden, böylece hiç kimsenin kendi ilerlemesinden tam anlamıyla memnuniyet duyamayacağı her türlü alacakaranlık patoloji çeşitleri kadar intihara ya da cinayete yol açabilecek öfkeli bir yorgunluğa yol açmaktadır (çünkü bu durumlar bilimsel bağlamda ölçülemez ya da "gözlemlenemezdir"). İşlevselciler Durkheim'ı, -ortaya konan "katı bir gerçeklik" (*hard fact*) olarak- aslında (Durkheim'ın asla kullanmadığı bir kavram olan) sadece "normsuzluktan" kaynaklanan ve kontrol edilebilir bir sapkın davranış olan intiharın kendi antiseptik, modern toplum teorileriyle ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Durkheim'm mesajı

gerçekte daha da korkunçtur ve köklüdür.

Benzer şekilde, Freud cinayet ya da intihar hakkında asla son sözünü söylememiş ve her iki kavramı da şu ana değin toplum yaşamında yaygın bir şekilde yer alan ve pozitivistlerin canını sıkan fenomenler olarak ele almıştır. Freud cinayetvari-intihar isteklerinin anne babalarına karşı çocuklarda ve kendilerine karşı -veya bunun tam tersi- olduğunu bulgulamış ve -sorunları daha da karmaşık hale getiren kimi zaman bilinçsizce olan- bu istekleri "kanunlar" (*acts*) kadar ciddiye almıştır. Freud, bu istekleri hastalarında, bizzat kendisinde ve temelde herkeste bulgulamıştır. Bu konuda çeşitli yorumlar getiren ve Freud'u -bu istekleri öngörmeyi ve kontrol etmeye yardımcı olan- bir nevi Aydınlanma anlatısına dahil etmeye çalışan kendinden sonra gelenler, revizyonistler ve eleştirmenlere rağmen, bu durum hâlâ rahatsız edici bir durum teşkil etmektedir.

Bunca yıllık araştırmalara rağmen, Freud ve Durkheim'da gözden kaçırılan barbarlık hakkındaki bir başka yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım, öldürme ve öldürülme isteğini kendisini ya da bir başkasının ölümüne yol açma isteğinden değil, yaşama isteğinden türetmektedirler. Her iki düşünür de, 19. yüzyıl sonu düşünce yapısına uygun olarak, yüzeydeki gerçekliği ortaya çıkarmaya çalışmışlardı. Böylece tehlikeli olmayan bireylere karşı maddeleştirici ve ayırt edici tehlikeyle birlikte çağdaş endişe onlara aptalca gözükmüş olabilir.[23] Benzer şekilde, Schopenhauer intiharı Platon'un Eros kavramının bir yansıması olan yaşama isteğinden devşirmektedir. Ölme isteği kavramının gücünü kesinlikle Eros'dan ya da yaşama içgüdüsünden alan Freud, Schopenhauercu ve Platoncu bir modele yakın durmaktadır. Durkheim egoistçe ve anomik intiharı modern toplumlardaki erdemler olan egoizm ve anomi ile ilişkilendirdiğinde normallik ve patoloji arasındaki sınırın değişmez olmadığı; fakat rutin bir şekilde herkes tarafından -sadece bazı kişiler kimi günler daha fazla bu sınırı aşmaktadırlar- her gün aşıldığını varsayıyordu.

V
BARBARLIKLA BAĞLANTILI FELSEFİ YAKLAŞIMLARIN BELİRLENMESİ

"(Amerika) refah, güç, geçkinlik, farksızlık, puritanizm ve zihinsel sağlık, güç ve israf, teknolojik faydasızlık ve amaçsız şiddetle çürümüş bir dünya; fakat, bununla beraber Amerika'da şafağın bir başka şekilde söktüğüne dair bir hisden kendimi alamıyorum." (Jean Baudrillard 1986: 23)

"İstencin şiddeti, zekânın (intelligence) artırılmasıyla koşuttur, çünkü gerçekte bu artış daima artış gösteren ihtiyaçlar ve daha fazla baskı yaratan taleplerden neşet etmektedir." (Arthur Schopenhauer ([1818] 1969b; 280)

Bu çalışmayı diğer pek çok çağdaş araştırmadan ayıran nokta bizim uygarlık ve barbarlık arasındaki gizli bağlantıyı aramamızdan kaynaklanmaktadır. Descartes, Kant ve Hume'dan Parsons, Elias, Giddens ve Habermas'a değin Aydınlanma projesinin tasfiye ettiği ya da en azından insanoğlunun temel eğilimlerini kontrol edebildiğine dair ifade edilen yaygın kanıya meydan okuyoruz. Aksine bakış açımızı Horkheimer ve Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment* isimli çalışmadan Jung'dan Veblen, Durkheim, Freud, Tocqueville, Nietzsche, Schopenhauer ve 19. yüzyıl sonu düşünürleri vasıtasıyla Platon'a değin

geçmişe doğru uzanan düşünce süreciyle şekillendirdik. Bu düşünürler Aydınlanma'nın istenci azdırdığını, insani durumun bir parçası olan gerilimi artırdığını ve atalarımızla karşılaştırıldığında aynı anda daha kibar ve potansiyel olarak daha vahşi olan bir ideal tipte uygar insan var ettiğini düşünmektedirler. Daha da ötesi ve isyan retoriklerine rağmen, Baudrillard ve postmodernistleri Aydınlanma'dan türeyen neo-Kantçı yaklaşımlarda yazıldığı gibi ele almaktayız.

Fakat amacımız daha da ileri gitmek; Nietzscheci değerlendirmeyi aşıp ondan önceki ve unutulmuş olan Schopenhauercu oluşuma varmaktır: azdırılan barbarlıkla birlikte merhameti tecrübe edecek hakiki insani kapasite ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış kendisine Tocqueville'in kötüye karşıt olan iyi Amerika tasarısında; Veblen'in iş dünyasında var olan yağmacı alışkanlıklarını dengelemek için Hıristiyan etiğine yoğunlaşmasında; Jung'un Büyük Anne arketipinde ve özellikle de Durkheim'ın organik bütünlüklerce tanımlanan sadece modern toplumların komünal şefkat (*affection*) ile birarada tutulabildiği gibi görüşlerde yer buldu. Bu, barbarlığın, Aydınlanma yazarları tarafından dile getirildiği şekilde, akıl tarafından kontrol altına *alınamayacağı* anlamına gelmektedir; fakat irrasyonel istencin fazilet ve merhamet (*benign*) yönleri tarafından -ve o da ancak kısmen- telafi edilebilecektir. 19. yüzyıl sonu düşüncesinden geriye kalan, dünyada bu faziletin öğretilemeyeceği "iyi" duygu alışkanlıklarının nasıl geliştirilebileceğiyle ilgili bitirilmemiş problemi çözüme kavuşturmayı amaçlayacağız.

Bu uğraşılması son derece güç bir sorundur. Bu sorunu ele almaya başlamadan önce, mevcut düzensizliğe dair postmodern teoriler kadar toplumsal düzene dair işlevselci ortodoks teorilerin yapı-bozumuna yer ayıracağız. Aydınlanma'nın baskıcı, büyük anlatılarına meydan okuduklarından postmodernistler müttefikimiz gibi gözükebilir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi postmodernistler muhaliflerinin özellikle de dünyanın tesadüfi görünümler yığınından başka bir şey olma-

dığı; ahlâkiliği yaratan ne olursa olsun bilişsel olarak bilinebilen kurallar ve görevlere dair köksüz bir yapıdan daha fazla bir şey olmadığı konusunda neo-Kantçı varsayımları paylaşmaktadırlar. Postmodernistler sadece kuralları ve vazifeleri ciddiye almamakta kalmaz, aynı zamanda, ortodoks Kantçılık bile kategorik zorunluluğu *a priori* istek düşüncesinden başka bir şeye dayandırmamaktadır. Postmodernizm Kant ve Nietzsche'den olma gayrimeşru bir çocuğa benzetilebilir: kurgudan başka bir şey olmayan dünyada vaktini eğlenerek geçirmekte ve "iyi ve kötünün" dışında bir konuma doğru gitmeye çalışmaktadır. İnsanın çektiği acılar karşılaştırıldığında Nietzsche felsefesi gibi postmodernist felsefe de zorludur (Baudrillard'ın daha önce alıntı yapılan fakirlerin "var olmalılar" yolundaki uyarılarına atıf). Temel fark Nietzsche'nin aristokratik zorluğu yerine, avami bir zorluk ortaya koymaktadır -fakat bununla beraber bu zorlu bir felsefedir.

Neo-Kantçılıkla bağlantısını kurmak kadar postmodernist anlatılardaki bu zıtlıkları ortaya koymanın en iyi yolu Baudrillard, Kant, Nietzsche ve Schopenhauer'u barbarlık bağlamında karşılaştırmak, karşı karşıya getirmektir. Schopenhauer Kant'a isyan ederken, Baudrillard Kant'ı benimsemektedir. Nietzsche, Schopenhauer'un istek konusuna yoğunlaşmasını benimser; fakat üstadının bir etik olarak merhametin uygulanabilirliğini benimsememektedir. Bunun aksine, Baudrillard'ın postmodern felsefesi Nietzsche'nin "iyi ve kötüyü aşma" teşebbüsünün sığ bir taklidinden başka bir şey değildir -Nietzsche'nin fenomenlerin altında bir istencin var olduğuna dair Schopenhauercu inancın aleyhine (*minus*)- özetle. Baudrillard, Veblen'in düşüncelerini okumada yaptığı sığlık gibi Nietzsche'yi de gayri meşrulaştırmaktadır.

Bu bölümdeki amacımız, bu projede izleyeceğimiz büyük felsefi eksiklikleri (*fissure*) gözden geçirmek olacaktır. Postmodernist felsefenin ortodoks işlevselcilikde yer alan neo-Kantçı varsayımlardan pek çoğunu paylaştığını ileri sürmek için Baudrillard'la Kant'ı aynı kefeye koyacağız. Bu varsayım-

lara karşı Kantçı görünümler evrenine eleştiriler yükleyen ve Hıristiyan etiği konusunda ayrım gösteren Nietzsche ve Schopenhauer bulunacaktır.

BAUDRILLARD VE SCHOPENHAUER'DA ESTETİK VE KÜLTÜR

Allan Bloom (1987:68-81) postmodern neslin müzik ve özellikle de Müzik Kanalı MTV takıntısını Platon'un müziğin "ruhun barbarca ifadesi" olduğu yolundaki öğretisiyle ilişkilendirmektedir. Bu durum çağdaş barbarlığa dair herhangi bir tartışmada önemli bir gözlem niteliği taşımaktadır. Veblen muhtemelen yaşadığı dönemde müzik dinleyicileri müziğin barbarca gücüne ayırabilecekleri zaman ve mekânı seçebildiklerinden ötürü müziği modern döneme özgü barbarca alışkanlıklarla ilgili uzun listeden çıkarmaktadır. Ayrıca Veblen'in yaşadığı dönemde transistörlü radyolar henüz yoktu. Schopenhauer muhtemelen Bloom'la herhalde aynı fikirde olurdu, çünkü "kelimeler aklın diliyken, müzik hislerin ve tutkunun dilidir" ([1818], 1969a: 259) görüşünü ileri sürmek için Platon ve Aristo'dan alıntı yapmaktadır. Asansörlerde, alışveriş merkezlerinde, diş muayenehanelerinde, evlerde, lobilerde velhasıl her yerde karşımıza çıkmasından ötürü, çağımız kültüründe hiç kimsenin popüler müzikten kaçamayacağından eğitimciler okur-yazarlıktaki dramatik düşüşden ve MTV'deki pop nesli tarafından kullanılan dilden yakınmaktadırlar.

Platon, Bloom ve Schopenauer'un aksine Baudrillard müziği olumsuz olarak yorumlamamaktadır. Ona göre, MTV -ruhun barbarca hırslarını görsel imgelere dönüştüğü Müzik Televizyonuna göre- daha az müziği içeren bir olgudur. Baudrillard'a göre (1986: 56) televizyon imgeleri kişinin "imgelerin hırsı (*passion*) ve imgedeki arzunun içkinliği olan" somutlaştıran "yaşam ve aşk sterotiplerinin (örneklerinin) lüks bir üretimi ve mükemmel bir sentezi olan bir sistemdir. Platoncu modelden böylesine radikal bir kopuşdaki imge ve gerçeklik arasındaki farkın hiper-gerçeklik rüyası ekranında gözden

kaybolması ve Amerika'nın televizyon ekranına aşkı onu (televizyonu) "dünyanın sahte merkezi" (a.g.e.: 91) yapmaktadır. Günümüzde, "bizi büyüleyen herşey beyindeki *gözler* (*spectacle*) ve onun çalışmasıdır" (a.g.e.: 36). Ve Baudrillard bu konuyla ilgili görüşünü şu şekilde bitirmektedir: "Bu sonsuz video, günümüzde hiçbir anlama sahip değildir" öyle ki, "ayna safhası video safhasına geçiş yapmıştır" (a.g.e.: 37).

Schopenhauer uzun süreçli evrimde önce koku duyusu ve duyma kabiliyeti gelişirken, beynin ve beynin daha sonra gözle ilişkili görsel yapı (*apparatus*) bağlantılarının (*hook-up*) geliştiğini dile getirdi. Böylece görme kabiliyeti genellikle (sadece Aydınlanma olarak bilinen tarihi dönem değil) Aydınlanma sürecinin zaferi olarak yorumlanabilir. Fakat Schopenhauer - Platon'a katkıda bulunmaktadır- sözde aydınlanmış kişinin gürültüye hoşgörülü olması genelde barbarlık alışkanlığına geri dönüşü göstermektedir. Gürültü zihinsel etkinliği parçalamaktadır (*distracts*) ve Aydınlanma karşıtı bir olgudur. Bloom'un MTV neslinin yüksek sesli -aşırı yüksek sesli- müziği sevmesine dair analizine rock konserlerinde artış gösteren sağırlıkla ilişkili olduğunu eklemelidir. Fakat Schopenhauer genelde sesi örneğin, havlayan köpek sesini, kınamaktadır (Veblen tarafından ihmal edilen bir diğer yön barbarca bir alışkanlık olarak köpeklerin beslenmesine dair çarpıcı analizinde yer almaktadır). Genelde Schopenhauer'a göre:

> "Alışkanlık olarak kapıyı kapatmak yerine çarpan ya da bu şekilde davranmaya müsamaha gösteren kişiler sadece yanlış bir davranış içinde değillerdir; fakat, aynı zamanda, kaba ve dar görüşlüdürler... Kulaklarımız artık haklardan yoksun bırakılmadığında tam anlamıyla uygarlaşmış olacağız ve artık hiç kimsenin yaklaşık bin metrelik bir alanda ıslık çalma, uluma, feryad etme, çekiçle çakma, kırbaçlama, köpeklerin havlamasına izin verme ve benzeri- yer alan her düşüncenin bilinçliliğini ortadan kaldırma hakkı yoktur. Sibaritler (*Sybarites*) şehirlerinde yüksek sesle satış yapılmasını yasaklamışlardı; Kuzey Amerika'daki Şakiler (*Shakers*) tarikatının yaşlıları köyle-

rinde hiçbir gereksiz gürültüye müsaade etmezlerdi." ([1818] 1969b: 30)

Schopenhauer'un verdiği örnekler her gün maruz kaldığımız gürültü kirliliğiyle karşılaştırılabilecek tuhaf, fakat ilginç örneklerdir. Çim biçme makinaları, uçaklar, arabalar ve pek çok Batı şehrinde bulunan geri plândaki (*background*) uğultuya (*hum*) ne derdi acaba? Cumartesileri çim biçme makinalarının sıradan bir hâl alan gürültüsünden, orta sınıfın seyredilmese bile günün çoğu vakti acınacak bir hal arzeden televizyonu açma alışkanlığına değin, postmodern insanlık kendilerine mutlak sessiz ve sakinliğin (durgunluğun) hoşgörülemez olduğu gerçeğini ifşa etmektedirler. Buradaki önemli nokta Baudrillard'ın görselin egemenliğini abartmasında müziği ve gürültüyü ihmal etmesidir; öte yandan Schopenhauer Hipergörsel postmodern insanın inanılmaz boyutlardaki gürültüye tahammül ettiği ve böylece kendi gizli barbarlıklarını açığa vurduğu paradoksuna karşı bizi uyarmaktadır. Schopenhauer'un gürültüyü algılayışı Elias'ın (1982) övgüyle karşılanan uygarlaşma süreci çalışmasında göze çarpacak denli olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Elias'ın analizinin başlangıç noktası, davranış kurallarının kurumsallaşmış kendi kendini zorlayıcılık (*self-constrained*) için eş değer bir gösterge olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Gürültü, onun sadece bireylerin kütüphanelerde, kiliselerde ve diğer özel mekânlarda sessiz olmaları beklentisi boyutuyla alâkalıdır -fakat Elias'm teorisi postmodern kültürlerde yer alan kurumsallaşmayı ve geri plândaki gürültüyü açıklamamaktadır. Schopenhauer zihinsel konsantrasyonumuzu gürültüye göre hiçbir şeyin daha fazla kışkırtmadığı deneysel gözlemiyle başlamaktadır (Schopenhauer şimşek çakmasından hoşlandığımız; fakat gökgürültüsünden irkildiğimizi ayrıntılarıyla açıklamaktadır) ve Veblen'in stratejisinin kalıntıları olan gürültü karşısındaki hoşgörüyle bağlantılı toplumsal alışkanlıkların bir analizine girişmektedir. Schopenhauer'un bir noktaya işaret ettiği anlaşılıyor.

Fakat Baudrillard (1986: 65) televizyonun sürekli bir şekil-

de açık kalması gerçeğinden memnuniyet duymaktadır ve "Amerikalıların barbar oldukları" (a.g.e.: 67) konusunda aynı görüşleri paylaşmasına rağmen, kültür noksanlıkları olduğunu savunmaktadır: şayet orijinal olan kültür eksikliği ise o zaman insanların benimsemesi (*embrace*) gereken kültür eksikliğidir" (a.g.e.: 101).

Schopenhauer'un ([1818] 1969b: 61) dikkat çektiği bir diğer bağlantı sürekli şu anı yaşayan hayvan yaşamı ile modern, sözde aydınlanmış insanlığın büyük çoğunluğu arasındadır. Aslında, Frisby (1986) modernliğin sonsuz şu an (*present*) duygusunu kurumsallaştırdığını ileri sürmek için Georg Simmel'in felsefi sosyolojisine dikkat çekmektedir. Tocqueville'den ([1845] 1945)[1] Baudrillard'a (1981) değin onlarca entellektüel modern insanlığın gelecek duygusu kadar geçmiş duygusunu da yitirmekte olduğu konusunda yorumlar yapmışlardır. Baudrillard (1986: 80) Amerika'nın "tarihten kaçış umuduyla yaratıldığı" gerçeğinden haz almaktadır. Bununla beraber, Schopenhauer bu tarih-dışı (*ahistory*) duygunun hayvanların yaşam -tecrübelerinden nasıl farklı olduğunu sorguladığında gündeme getirmektedir.[2] Schopenhauer, kadim geçmişte insanların çevreyle uyum içerisinde -binlerce yıl olmasa bile- yüzlerce yıl sürecek eserler meydana getirdikleri, halbuki modern insanın çevreyle uyumsuz ve bir nesil boyunca bile kalmayacak eserler ortaya koyduğu şeklinde mimariden alınan deneysel örnekleri kullanmaktadır. Bu görüşün aksine, Baudrillard (1986: 17) "yerleşmeyi, refahı ya da ideal ekolojiyi düşünmeksizin" New York'daki vahşi, insanlıkdışı mimari karşıtı yapılanmalara övgüler yağdırmaktadır. Baudrillard eko-mimarinin ve eko-toplumun "çöküşünde Roma İmparatorluğu'nun kibar cehennemi" oluşturduğunu ilâve etmektedir (a.g.e.: 17).

Schopenhauer, aydınlanmanın gerçekte pek çok insanı kültürlü kılmayı başardığına inanmamaktadır. Schopenhauer şöyle diyor:

"Saf entelletüel hazlar insanlığın çoğunun ulaşamayacağı şey-

lerdir. Söz konusu bu entellektüel hazlar saf bilgide bulunabilme yönünden hemen hemen bütünüyle yetersizdirler. Ayrıca, herhangi bir şey bu hazların sempatisini (ilgisini) kazanır ve onlara *ilginç* gelirse bir şekilde onların *istenç*lerini harekete geçirmelidir (ve bu yaklaşım, bu kelimenin anlamında tastamam yer alacaktır) -sadece olasılık sınırları içerisinde kaldığı uzak bir ilişki vasıtasıyla gerçekleşse bile-. İstenç tamamiyle sorunun dışında tutulmamalıdır, çünkü bunların varlığı bilmekten ziyade istençde daha fazla yer almaktadır: eylem ve reaksiyon onların sahip oldukları tek ögedir. Bu niteliğin naif ifadesi ıvız zıvır ve her günkü olgularda görülebilmektedir; böylece örneğin, tepki göstermek ve mekânı (*place*) etkilemek için ziyaret ettikleri görülmeye değer yerlere isimlerini kazımaktadırlar, çünkü bu onları etkilememektedir. Daha da ötesi, bunlar sadece nadir bulunan ve ilginç bir hayvanı düşünemezler, fakat onu heyecanlandırmak, rahatsız etmek, eylem ve tepkiyi tecrübe etmek zorundadırlar. Fakat bu durum, insanlığın zavallı bir yönünün gerçek bir ifadesi olan kart oyununun icadı ve oynanmasında görülen isteği harekete geçirmesi gerekmektedir." ([1818] 1969a: 314)

Adorno (1991) kadar Horkheimer da (1947) Schopenhauer'un modern dönemde insanlığın temelde bir konu hakkında uzun uzun düşünmek yerine, çevrelerine eylemde ve tepkide bulundukları yolundaki iddialarını kanıtlamaktadır. Bir konu hakkında uzun uzun düşünmenin, Schopenhauer'un kültürlenmiş insanın bir işareti (alameti farikası) olarak tasvir ettiği istek-siz-lik (*will-less-ness*) durumunu peşin olarak kabul etmektedir. Aslında, herkes bu günlerde birşeyler -hatta ciddi kitapları bile- satmak için o nesnenin en yaygın şekilde prestij, cinsellik ve şiddet türünden barbarca fikirlerle bağlantılı olması anlamına gelen "heyecan verici" olması gerektiğini bilmektedir. Hatta Schopenhauer'un deneysel örnekleri hâlâ doğruluğunu devam ettirmektedir: duvar yazıları günümüz postmodern zamanında öylesine büyük bir problemdir ki, bir sanat formu olarak benimsenmiş ve kurumsallaştırılmıştır. Hayvanat bahçesi ziyaret edildiğinde, insanların -Schopenha-

uer'un ifade ettiği gibi- hayvanlara karşı vahşi bir tavır içerisine girdikleri görülmektedir. Las Vegas genelde kumarın ve kart oyunlarının kâbesi haline gelmiştir, çünkü kumar ve kart oyunları bir başka şekilde tatsız, yavan hayatta suni bir heyecan yaratmaktadır.

Fakat Baudrillard'a göre, modern bir televizyon ekranına benzettiği çölde "büyük bir genel ev" olan Las Vegas ahlâkdışılığı (*immorality*) bağlamında mükemmel bir örnektir. Ona göre, duvar yazıları, postmodern insanı maratona sokmak ve aya gitme isteği uyandıran "Bunu ben yaptım!" zihniyetinin bir ifadesidir. "Duvar yazıları aynı mesajı taşımaktadır. Bu mesaj şudur 'Öyle ya da böyle varım!' Duvar yazıları var olmak için kamuoyu karşısında özgür bir konuma sahiptir" (1986: 21). Platoncu, Schopenhauercu düşünme sanatı tam anlamıyla Baudrillard'ın postmodern felsefesinde yer almamaktadır.

Çünkü bu Schopenhauer'a göre, insanın buyurgan istenci bir an için etkisiz kılabildiğinde ve arzularım (*desires*) bağımsız bir şekilde var eden bir şey olarak Platon'un saf İdea'sı olarak bir nesne hakkında düşünebildiğinde yüceyi tecrübe etmektedir: "Şu an için, istençten ayrılmış olarak biz kendimizi saf, istek-siz (*will-less*) bilmeye verdiğimizde bir başka dünyaya adım atmış oluruz, yani isteğimizi harekete geçiren ve böylece bizi yoğun bir şekilde ayartan (*agitate*) her şeyin artık var olmadığı" ([1818] 1969a: 197) bir yerdir. Nietzsche sanatın tek, her ne kadar geçici, her şeyi yiyip bitirici bir istekten azad, "isteğin ceza gerektiren uşaklığının Sabbath'ını kutladığımız" (a.g.e.: 196) bir durum olduğu konusunda üstadıyla aynı görüşleri paylaşıyordu. Adorno (1991) bile sadece "yüksek" sanatın doğru bir sanat olduğu konusunda ısrar ediyordu, çünkü bu sanat böylesi bir düşünmeye yol açmaktadır. Fakat Baudrillard, sessiz ve sakin bir şekilde gerçekleştirilmesi gereken bir isteğin hiçbir önergesine sadık kalmamıştır. Sadece görüntülerden ibaret bir dünyada hiçbir şey yüce değildir. Bunun yerine, Baudrillard ve postmodernistler Schopenhauer'un isteğin disipline edilmemiş ifadesi olarak göz ardı edeceği *kitsch*'i dikkate almaktadırlar.

Schopenhauer için "her şey bizi tasalandırmadığı (*concern*) sürece güzeldir" ([1818] 1969b: 374). Bu nedenle, Schopenhauer bütün doğal manzaranın (*scenery*) güzel olduğu -bize insanoğlunun Doğa'daki nesnelerin büyük tasarımında sorun bulmadıklarını (*matter*) hatırlatmaktadır. Baudrillard da, farklı sebeplerden ötürü de olsa Doğa'nın büyüklüğü karşısında duyarlılık göstermektedir, Baudrillard'a göre Doğa, insan ilişkilerinin bir aynasıdır ve bunu bir bağlamda insan egosuyla ilişkilendirmedikçe herhangi bir estetik görüntü (*scene*) hakkında düşünememektedir. Örneğin, "çölün anlaşılması filmin zamansızlığıyla sonsuz yakınlığıdır" (1986: 1). Tuz Gölü Şehri'nin manzarasının güzelliği hakkında düşünmek suretiyle şunları kaleme almıştır: "Bu, çölün öte yakasına ki büyük genel ev özelliğindeki Las Vegas karşısında şehre büyüsel, eşit ve muhalif bir nitelik kazandıran değişik organizmaya sahip insanların kapitalist, transseksüel gururudur." *America* isimli eserindeki seyahatlerinde özetle şöyle diyor:

> "Olağanüstü mekânlar (*sites*), kurgusal (hayali) başkentler gerçek olmuş. Olağanüstülüğün hayranlık uyandıran transpolitik mekânları (*sites*) yeryüzünün zarar verilmemiş (*undamaged*) jeolojik ihtişamını sofistike, nükleer, orbital bilgisayar teknolojisiyle gerçekleştirirken bir araya gelmektedirler." (A.g.e.:4)

Baudrillard karşısında, Schopenhaer insanoğlunun Doğa'yla birleşmesini övmektedir. Bu konuda Schopenhauer şunları yazmaktadır:

> "Doğa ne kadar de estetik! Bununla beraber, insanoğlunun pençeleri bütünüyle işlenmemiş (*uncultivated*) ve vahşi, bir başka deyişle doğanın kendisine özgür bir şekilde bahşedilmiş her küçük noktasını bir zamanlar kendi başına en mükemmel bir şekilde yapılandırdığı gibi kendi haline terketse, içinde egoistlik barındıran bir sırık yardımıyla değil, aksine doğanın kendi özgür yapılanmasının ürünü olduğunu kanıtlayan bitkiler, çiçekler ve fundalıklarla süslenecektir. İnsan elinin

uzaklaştığı her küçük yer bir zaman sonra hoş bir güzellik halini alacaktır." ([1818] 1969b: 404)

Her yeni yerleşim yeri isteği yerinden oynatmakta, önyargıları sarstığından ve böylece alışkanlıklar ve diğer rutinler vasıtasıyla oluşan bariyerleri aşmak için objektif, *otantik* içgörüler kazandırdığından Schopenhauer bilimadamlarına seyahat etmelerini önerirken, Baudrillard bunu daima in-otantik bulmaktadır. Baudrillard "Kaliforniya'daki doğa bile kadim Akdeniz manzaralarının bir Hollywood parodisidir: gereğinden fazla mavi olan deniz; yoğun girintili çıkıntılı olan dağlar; son derece hoş ya da kurak olan iklim; iskânın olmadığı büyüsü bozulmuş doğa; tanrıların terkettiği bir mekân" (1986: 103). Her şeyin görünüm ve hiçbir şeyin görünümden başka bir şey olmadığı önermesiyle başlanırsa o zaman sahte bir "manzara" diğeri kadar güzeldir. Baudrillard felsefesi, Büyük Kanyon'a varıldığında göze hoş gelen şeyi arayan sıradan (*vulgar*) postmodern turistin inancı hayal kırıklığıdır, çünkü söz konusu manzara televizyonda görüldüğü gibi değildir. Schopenhauer felsefesi eski modadır ve günbegün geçimini sağlama hengamesinden kurtulabildiğinde bir ormanın ortasında ya da Doğa'nın sunduğu bir başka güzellik içerisinde yaşamın gerçekte ne olduğunu farkeden günümüzde içimizdeki dahilerin ve azizlerin olağandışı inancıdır.

Schopenhauer, Freud'u derinden etkileyen ve Baudrillard felsefesinde yansıyan çetin bir soru sormaktadır: "Rüya görmekteyiz; yaşam bütünüyle bir rüya olamaz mı? Ya da daha gerçek: rüya ile gerçekliği, fantazilerle gerçek nesneleri (objeleri) birbirinden ayırmaya yarayacak kesin bir kriter var mı?" ([1818] 1968a: 16) Baudrillard'ın cevabı olumsuzdur ve postmodern felsefesinin temeli yaşamın bir rüya kadar iyi olabileceği şeklindedir: "Amerika ne rüyadır ne de gerçeklik. Amerika hiper gerçekliktir" (1986: 28). Freud'un cevabı belirsizdir ve hastalarında fantazileri gerçekliklerden ayırmak için sergilediği çaba hâlâ tartışılmaktadır. Schopenhauer'ın cevabı ise karmaşıktır: belirgin bir ayrım yoktur, çünkü "yaşam ve rüya-

lar aynı kitabın farklı sayfalarıdır" ([1818] 1969a: 18). Bu, dünyanın istenç ve düşünce olduğu şeklindeki vurgunun metaforik bir yoludur. Fakat Baudrillard'ın aksine, Schopenhauer "rüyalara" temel ve referans olarak yaşamla, objektif gerçeklikle varlığını sürdürememektedir. Bunun yerine, o, bu iki olgunun birliğini ve bağlantılılığını aramaktadır.

Baudrillard'ı ve diğer postmodernistleri izleyerek hiper gerçeklik kavramını -gerçeklik yerine fantezinin kurumsallaşmış bir şeklinin geçmesi- hiper medeniyetin entegre bir yönü olarak tasvip edilmiştir. Postmodern, hiçkimsenin "gerçekliğin" neyi temsil ettiği konusunda merak etmediği büyük bir gösteri için postmodern kültür bir post-turist ya da post-müze araştırmasına benzetilmiştir (Featherstone 1988). Disney World hiper gerçekliğin muhtemelen en büyük yardımcısıdır; fakat diğer pek çok yardımcısı da bulunmaktadır (bkz. Rojek 1990). Schopenhauer, bağlamdan yoksun olan bu yeni imgelere yönelik sürekli araştırmanın -"kitapların, yumurtalar gibi yeni olduklarında zevk alınmak zorunda olan çocukca bir yanılgı" ([1818] 1969b: 147) türünden çocuksu ve barbarca olduğunu bize düşündürtmektedir. Baudrillard bunun barbarca olduğu konusunda hem fikirdir, öyleyse ne olur? Baudrillard'a göre:

> "Paul Getty Rembrandts, Empresyonistler ve Yunan Heykellerini Pasifik kıyısındaki Pompenyen (*Pompeian*) köyünde biraraya getirdiğinde Amerikan mantığını ve Disneyland'ın saf barok zihniyetini taklit etmektedir. Getty orijinal bir nitelik kazanmaktadır: mükemmel bir siniklik, sıradanlık (*naivety*), kitsch ve kasıtlı yapılmamış bir mizah (*humour*) -saçmalığındaki şaşırtıcı bir şey olarak- darbedir. Şimdi kitsch ve hiper gerçeklikdeki estetik ve daha üst değerlerin ortadan kalkması -televizyonda (*televisual*) tarihin ve gerçekliğin ortadan kalkması gibi- büyüleyicidir. Kimi zevkler bulabileceğimiz başıboş pragmatik değerlerde yer almaktadır. Yüksek kültürün benzer kriterlerine sabitlenirseniz (aslında önemsiz olan) önemli noktayı gözden kaçırırsınız." (1986: 101).

Baudrillard'ın postmodern felsefesi, Kant'ın bilginin sınırlarının kavramlar oyununa dönüştürülmüş bir hiper abartısıdır. Bu, Baudrillard'ın kavramsal bilgi için temel ve referans olarak kendinde şeylerin bilinemez olduğu bağlamında Kant'ın iddiasının yaygınlaştırılmasıdır. Schopenhauer ([1818] 1969b: 474) bunu Kant'ın "düşünce ve bununla beraber soyut kavramlar olmaksızın nesnelere dair hiçbir bilginin olmadığı; algılamanın düşünülmemesinden ötürü, bilgi de olmadığı ve genelde salt duyarlılığın, duyumun sonucu (*affection*) olduğu yolundaki akıl almaz savıyla" ilişkilendirmektedir. Bu bir temayül, her ne kadar Baudrillard'ın epistemolojisiyse Kant'ın epistemolojisinin de kısmi bir özetidir; fakat Schopenhauer bunu niçin "akıl almaz" diye nitelemektedir? Çünkü bir kavramla ilk plânda bu kavrama yol açan algılama arasındaki bağlantının kurumsallaşmış kopuşu herşeyin olması beklenen bir şey olarak anlaşıldığı hayvani bir duruma yol açmaktadır (a.g.e.: 161). Artık hiçbir şey şaşırtıcı ya da bilinemez gözükmemektedir ve merak hayvanlardaki gibi doğrudan isteği arzulayıcı istenci (*desiring will*) harekete geçirmeksizin tek başına körleşmiştir, Schopenhauer medya vasıtasıyla kavramları pasif bir şekilde algılamaya yönelik insani durumun, evde beslediğimiz evcil hayvanların televizyonu "izlemesinden" farklı olmadığını düşünmemizi sağlardı (Horkheimer ve Adorno kesinlikle hem fikirdirler). Schopenhauer'a göre ilk etapta kavrama yol açacak algılamaya doğru izleme yeteneği bütün hayvanlar tarafından paylaşılan istençle insanların üstün zihinsel yapısının entegrasyonundan neşet eden insana özgü bir kapasitedir. Schopenhauer'un perspektifinden, insanlar Kant ve Baudrillard'ın insanlığı bu kapasiteden yoksun bıraktıkları sonucuna varabilir.

Fikri istençten koparmanın sonucu, -postmodernistler kadar Kantçıların da kutsallık atfettikleri- insan tekinin, Schopenhauer'un kelimeleriyle söylersek, "zayıf akılla, coşkun arzular, hırs (*passion*) (şehvet) şiddet karakteri" (a.g.e.: 203) toplamı haline geldiğidir. Schopenhauer şunu ilâve etmekte-

dir: "Tiksinti vericiliği kadar yaygın da olan bir olgudur; belki de pancarla karşılaştırılabilir" (a.g.e.:203). İnsan zihni gücüne övgü kadar Aydınlanma olarak da bilinen dönemi dikkate almaksızın Schopenhauer bütün bir dönemi "kitlesel kıyımların ve cinayetlerin süreklilik arz ettiği, günümüzde savaş halini almış, darağacında (*scaffold*), caddelerde -bütün metafizik sorunlarda!" (a.g.e.: 187) yaşanan bir dönem olarak kabul etmektedir.

Adorno (1991) ve Riesman (1950)'den Christopher Lasch'a (1991) kadar pek çok çağdaş yorumcu narsistik, modern insanlığın hayrete düşme, felsefi duyarlılık (*wonder*) ve merak yetilerini yitirdikleri konusunda Schopenhauer'la hem fikirdirler. Fakat, Schopenhauer "bu, felsefi şaşkınlığı nitelendiren ve yoğunlaştıran aşağılık, kötülük ve ölümdür" ([1818] 1969b: 172) iddiasını ileri sürerek daha yoğun bir şekilde eleştirmektedir. Bütün bunlar postmodernistlerin uzlaşmaktan kaçındıkları şeylerdir. Aşağılık, kötülük ve ölüm parodi haline getirilmiş, eğlenceyi ya da Aydınlanma projesini karakterize eden iyimserlik etosuna dönüştürülmüştür. Örneğin, *Bill and Ted's Bogus Journey* isimli postmodernist kült filmde Bill ve Ted ölür ve Cehennemden kurtulmak için Grim Reaper'la "Savaşçılık" oynarlar. Şüphesiz ki, Baudrillard bundan hoşlanırdı.

AHLAK BAĞLAMINDA SCHOPENHAUER VE BAUDRILLARD

Şu ana kadar, Baudrillard'ın ve postmodernistlerin Schopenhauer'dan Adorno'ya kadar ciddi düşünürlerin barbar olarak adlandırdıkları alışkanlıkları övdükleri konusunda bizimle hem fikir sahibi olsalar bile bunun okuyucu üzerindeki etkisi çok düşük düzeyde olabilir. "Ne olmuş öyleyse?" karakteristik bir cevap olabilir. Postmodernistler belirli referanslara sahiptirler ve bizim dile getirdiğimiz "ölü züppeler" (*dead dudes*) (Bill ve Ted filminden) farklı bir referans çerçevesine sahiptir. Fakat postmodern referans çerçevesindeki epistemolo-

ji Kant felsefesinin bir sonucudur ve Schopenhauer'un ve Nietzsche'nin keşfettiği etiğe uygulandığında aynı ölü-noktaya götürmektedir.

Baudrillard'ın acımasız etiği mantıksal olarak kullandığı epistemolojiden kaynaklanmaktadır: şayet dünya kurgudan başka bir şey değilse, Amerika "otantik olmayan (*inauthentic*) dünya merkeziyse", o zaman imge tek başına gündeme gelmektedir (1986: 109). Böylece, "hiç kimse artık dünya siyaset liderleri tarafından yapılan hataları dikkate almamaktadır; geçmişte yapılan hatalar söz konusu liderlerin çöküşünü gündeme getirecektir: Hiç kimse şu anki yönetimin simulasyon ve konsensüs sistemi içerisinde gerçekleşen hatalarını fazla dikkate almamaktadır" (a.g.e.: 109). Baudrillard, Ronald Reagan yönetimini demokrasi ya da diğer herhangi ideal bir türe değil de, kurguya dayandıran sondan bir önceki postmodern başkan olarak göstermektedir.

Baudrillard'ın ortaya koyduğu Reagan nesli Bloom'un, Lasch'ın, Bellah'ın ve diğer yorumcuların yazılarında tanımlanan kişiyle aynı sığlığa, umursamazlığa, narsistik yapıya sahiptir. Baudrillard'ın Reagan'da hoşuna giden fark şudur:

> "Reagan fakirleri ve onların var oluşlarını asla anlayamamıştır ve ne de onlarla yakın bir ilişkiye girmiştir. Reagan sadece refahın kendi kendini kanıtlayıcılığım, ulusun ya da aslında bütün dünyanın boyutlarını gerçekte olduğundan daha da büyüttüğü gücün totolojisinin farkındadır. Hiçbir şeyi olmayanlar (*have-nots*) bilinçsizliğe, terkedilişe, gözden kaybolmaya mahkum edileceklerdir. Bu "mutlaka terk edilmeli" (*must exit*) mantığından dolayıdır: "Fakirler terk etmelidirler." Refah ve verimlilik adına ortaya konan ültimatom onları haritadan silip süpürecektir. Ve haklı olarak böyle davranılır, çünkü genel konsensüsden sapmak için böylesine kötü bir yaklaşım (*taste*) sergilemektedirler." (A.g.e.:111).

Eski CIA başkanlığından devlet başkanlığına yükselen George Bush, Reagan'ın projesini devam ettirdi. Neden olmasın? CIA yanlış bilgi, Hollywood da sanat olarak adlandırılan hi-

per-gerçeklikle meşguldür. Baudrillard'a göre hepsi de "gerçek olmayan" savaşlar olan Lübnan, Grenada ve Vietnam'a Körfez Savaşı da eklemlenmiştir, çünkü televizyon ekranı Amerikalılara ve dünyaya ne düşünmelerini ve neye inanmaları gerektiğini öğretmektedir (a.g.e.: 108)[3] Bellah'ın, Amerikan Sivil Dini'nin (*American Civil Religion*) etnik merkezli yaklaşımının bir başka türü yeniden canlandırıldı. Amerika, H. G. Wells'in sosyalist olarak varsaydığı Yeni Dünya Düzeni'nin eski versiyonunun aksine, kapitalist niteliğe sahip olacak Yeni Dünya Düzeni'nde yol gösterici rolü oynamaktadır. Baudrillard oyunu onaydan yana kullanmıştır: "Amerikalılar, kendilerinin dünyanın merkezinde olduklarına, süper güç olduklarına her ulus için mutlak bir örnek model teşkil ettiklerine dair romantik (*idyllic*) bir inanç beslemekte yanılmıyorlar" (a.g.e.: 77).

Baudrillard ve postmodern neslin umursamazlığına rağmen, bu konuya birkaç dakikasını ayırıp üzerinde düşünebilen herkes, "gerçek" insanların -aşırı Sağ'a doğru gerçekleşen bu hareketin bir sonucu olan- acıya katlandıklarını ve televizyon ekranlarında öldürüldüklerini farkedecektir. Fakat bu noktada temel bir soruna gelmiş olduk. Baudrillard ve postmodernistler acımasız ve insanlık dışı olarak suçlansalar bile tam anlamıyla insan ve insani (*humane*) olmak ne anlama geldiğine dair referanslarımız nelerdir? Kurulu (mevcut) dinler akla gelmiyor, çünkü kurulu din Batı kültüründe bulunan kendisini sömürücülükle, barbarca alışkanlıklarla uyuşturmaya devam etmektedir -Veblen ([1899] 1969) bu konuya çok önceden değinmişti. Bloom ve Habermas, Aydınlanma projesine değinmektedirler; fakat bu proje insanlık dışında herhangi bir şeydir-Horkheimer ve Adorno (1972) bu bağlamda ciddiye alınmak zorundadırlar. Aslında neo-Kantçı referans çerçevesinin epistemolojik yoksunluğu modernist ahlâki referans çerçevesinden yoksunluğun dipsiz kuyusuna işaret etmektedir. Dünya görünümler ve hayalden başka bir şey değilse o zaman, ahlâk (*morality*) bir başka görünüm ve kurgudur.

Platon istisna kabul edildiğinde, ahlâkı kurgular olarak ah-

lâk kurallarından başka bir şeyle temellendiren tek önemli felsefeci Arthur Schopenhauer'dur. Schopenhauer'a ([1818] 1969a: 331) göre, egoizm bütün çatışmaların ve insanların sergiledikleri kötülüklerin başlangıç noktasıdır; Kant, faydacılar ve postmodernistler içinse egoizm, "en büyük iyiliğe" yol açtığı varsayılan bütün insan davranışı teorilerinin başlangıç noktasıdır. Schopenhauer'a göre, bütün insanlar varoluş mücadelesi vermeye mahkum edilmişlerdir; fakat bir başkasının istencinin doğruluğunun (*affirmation*) sınırlarını aşmak kötülüktür (a.g.e.. 334). Yamyamlık[4], cinayet, kurnazlık, korku, yalan, bozulan sözleşmeler, zor durumda bulunan birine yardımı reddetme, bir başkasının ölümünü tepkisizce karşılama (a.g.e.:339) -bütün bunlar insanların barbarca davranışlarının ifadesidir. Halbuki uzun uzun düşünüldüğünde hepimizin yaşamda ortak bir şekilde acıya katlandığımızı ve böylece hiç kimsenin bir başkasının acısına daha da fazla acı katmaya hakkının olmadığı farkedilirken, egoistler başkalarının bir acıya maruz kaldığını gördüğünde kendisini üstün hisseder veya bunu görmezden gelmeye yönelir ya da bu acıya daha başka şeyler ekler.

Schopenhauer felsefesinde irrasyonel istence dair merhametin yanısıra egoizmi de bulmaktayız. Her iki olgu da, rasyonel kontrolde sınanmaz. Aslında, egoizmin doğal müttefiki olduğundan insan aklı suçludur. En büyük cinayetler barbarca karakter kadar akıl tarafından desteklenen kurnazlığa da ihtiyaç duyar. Schopenhauer'a göre:

> "Bütün gerçek ve saf şefkat başkalarını anlayabilme ya da merhamettir; bütün aşklar sempati değil bencilliktir. Bunlar, sadece soyut bir derin düşünceden kaynaklanırsa -aslında görev duygusu ve kategorik zorunluluktan kaynaklanmaktadır- bütün iyilikleri ve faziletleri bilen ve karşıdakini anlayabilmeyi (sempati) zayıflık ve faziletle bir ilişki olmadığı şeklinde açıklayan Kant için tezat teşkil edecektir." (A.g.e.:376)

Kant ahlâkı, insanın bilgiyi bulabildiği olgubilimin (*feno-*

menoloji) benzer dar sınırlarıyla kısıtlamaktadır. Ahlâkilik (*morality*) rasyonel olmalıdır, hatta Platon'dan başlayıp Hıristiyanlık yoluyla Kant'a değin "rasyonel eylemin ve erdemli eylemin iki farklı şey olmasına" rağmen (a.g.e.:86). Kant'ın aksine herkes bilinçli, yöntemsel, öngörülü Pazar okulu ahlâkının -"Yapmalısın" ve "Yapmamalısın" buyruklarını izleyerek- yönergelerini izleyebileceğimizi bilmektedir ve hâlâ egoizmin temellerine bağlı olarak hareket etmekte; kendi kazanımlarımızı ve prestijimizi aramaktadır. Platon'un *Cumhuriyet* isimli eserindeki ahlâki mesaj, sonu mutluluğa ermese bile, faziletin salt kendisi için seçilmesi gerektiği yönündedir. Benzer şekilde, orijinal Hıristiyanlık ahlâki davranışa ulaşan saf kalp, ve niyetlere mükâfakat bahşetmektedir.

Schopenhauer'cu, Platoncu ve Hıristiyan modeller insan karakterinin gizli bir yanının, görünümler altında yatan bir isteğin olduğunu varsaymaktadır. Bir başka deyişle bütün modeller metafiziği öngörmektedir. Aksine, Kantçı ve postmodernist modeller sadece görünümler dünyasıyla meşgul olmakta ve görünümler altındaki olabilecek herhangi bir gerçekliği inkâr etmektedir. Şayet görünümler dünyası reddedilse ve neo-Kantçı modeller benimsense bile, böyle davranan kişinin kararı herhangi bir katı ahlâki çözümle ya da inançla sonuçlanmaz, çünkü bu kişi kurgulara inanmamaktadır. Böylece, Kant'tan Baudrillard'a değin uzanan epistemolojik nihilizm ahlâki nihilizmle sonuçlanmaktadır.

Veblen gibi Schopenhauer da Hıristiyan etiğinin egoist niyetler ve prestij bağlamında yanlış kullanılmasına son derece eleştirel yaklaşmaktadır. Fakat, aynı zamanda, Veblen ([1910] 1943) gibi Schopenhauer da ortaya koyduğu estetik beğeni teorisinin temeli olan istekten benzer bir sapmanın gündeme gelmesi olarak Hıristiyan etiğinin temeline olumlu bakıyordu: "Zaman ve mekân bakımından en yakında olan Hıristiyanlık etiği bütünüyle bahsettiğimiz ruhtadır; sadece yardımseverliğin ve insanlık nezaketinin en üst noktasına değil, aynı zamanda, feragate de götürmektedir" ([1818] 1969b: 386).

Schopenhauer, Adem'i -iyi ve kötü olan- yaşama isteğinin, İsa'yı da isteğin inkârı, lütuf, kurtuluşun sembolü olarak görmektedir (a.g.e.:405). Schopenhauer ve Horkheimer orijinal günah mitini Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki en ulvi öğreti olarak kabul ediyordu: Schopenhauer'a göre orijinal günah doktrininin temelinde insanın kötülüğü yaşama isteğinin teyidindeki kötüyü bir başka insanın yaşama isteği ve katlanması pahasına tanıması yer almaktadır.[5]

Schopenhauer felsefesinden sosyolojiye geçtiğimizde, şu ana değin kafa karıştırıcı olan ilginç bir bağlantıya ulaşırız: Durkheim yardımlaşmayı (*charity*), feragati ve "karşılıklı sempatiyi" modern toplumlarda organik dayanışma olarak karakterize edilen örgütlü toplumsal yaşamın temeli saymıştır. Bu, Durkheim'ı okuyan ve yazdıkları üzerine kafa yoran bir kişi için öylesine aşikardır ki, hiçbir kanıta gerek yoktur. Fakat, işlevselciler Durkheim'ı yardımlaşma ve sevgi hakkında konuşmaya müsaade etmeyecek olan Kantçı bakış açısıyla yanlış okumuşlar ve Durkheim'daki toplumsal entegrasyonun Hıristiyan portresini Neo-Kantçı normatif konsensüs, değerler, inançlar, yaptırımlar ve vazifeler kavramlarına dönüştürüp çarpıtmışlardır. Bu durum, vazifeler karşısındaki salt itaat toplumsal düzenle sonuçlanmayacağına dair Platon'la ve Scpohenhauer'la aynı fikirleri paylaşan Durkheim'ın bir karikatürü değil, aynı zamanda nihilist bir sonuca da varmaktadır. İşlevselcilere göre toplumsal düzen Durkheim'ın bütün kötülüklerin kaynağı olarak kabul ettiği egoizme atfen kullanılan yaptırımlar korkusuna atıfla devam ettirilmek zorundadır. Durheim, insanların erdemli vatandaşlar olma arzularına dayanan bir modern toplumsal düzeni canlandırdı; bu bağlamda, kadim ve farklı felsefi mirası izliyordu.

Durkheim'ın ahlâk sosyolojisinin (*sociology of morals*) ihmal edilen bir başka yönünü dikkate alalım. Schopenhauer gibi Durkheim da uygarlığın ve ilerlemenin artan sempati kadar artan barbarlıkla sonuçlanacağını hissetmişti. *Toplumda İş Bölümü* ([1893] 1933) isimli eserinde Durkheim bireyin özen

göstermediği vahşi cezalandırmaya, yasalara ve gerilim dönemlerinde kolaylıkla kırılabilen geleneklerdeki benzerliklere dayalı olarak, acımasız ifadelerle mekanik dayanışmayı ortaya koymaktadır. Bunun aksine, organik dayanışma farklı kişiler arasında aşk yansıması ilkel dayanışmaya göre daha güçlü olan erotik öge temelli gerçekleşmektedir. Schopenhauer, Eski Ahit yerine Yeni Ahit'i yeğlemektedir, çünkü Yeni Ahit'te cezalandırıcı Yaratıcı yerini seven İsa'ya bırakmıştır. Benzer bir duyarlılık mekanik dayanışmanın cezalandırıcı kanunlarıyla karşılaştırıldığında modern toplumların daha yumuşak, tanzim edici kanun niteliğinin lehine benzer bir önyargı söz konusu olduğu Durkheim'm *Toplumda İş Bölümü* isimli eserinde de görülebilir.

Fakat Platon, Schopenhauer ve orijinal Hıristiyanlar gibi Durkheim da erdemin öğretilebileceğine inanmamaktadır. Erdemi öğretmek demek, temelinde egoizmin yer aldığı Kantçı formülasyona indirgemek demektir. Erdemi sistematikleştirmek demek, kendinde var olan niteliği, insanın -cezalandırma, suç ya da diğer neo-Kantçı görev türevlerinden korkudan-belirli bir şekilde davranmak zorunda olduğu baskıcı bir hisse dönüştürmek demektir. Durkheim ([1925] (1961), -sistematik ve baskıcı olmayan bir şekilde-çocukların özgeciliğe doğru *doğal* eğilimlerini işlemeyi (*cultivate*) ve egoizme karşı doğal eğilimleri eşit değerde teşvik etmeyi ümit ettiği, Platoncu ve Schopenhauercu varsayımların sınırları içerisinde kalmaktadır. Tocqueville ve Veblen gibi Durkheim da "kötü" davranışlar karşısındaki "iyi" alışkanlıkları işlemeye (*cultivate*) çalıştı. Hatta Durkheim, Kantçı görev kavramını kullandığında hakiki ahlâklı olmak için vazifelerin kendiliğinden ve içten gerçekleşen bir duyguyla aranması gerektiğini sözlerine eklemektedir (bkz. Mestroviç 1991: 108-35).

Freud bir Hıristiyan bilinçdışılığı sergilemektedir (Vitz 1988). Aynı zamanda, insanın barbarlık, egoizm ve narsizme yönelik kapasitesinin -en azından kısmen- sevme kapasitesiyle dengelenebileceğini gördü.[6] -Elias ve Parsons'un anti-sosyal

etkilerin kontrolüne takıntılı bir Freud kurgusundaki değil-Erich Fromm'un *Sevme Sanatı* isimli eserinde belirttiği Freud'un mirasının bu göreceli olarak ihmal edilen yönünü ortaya çıkarmaya çalışacağız. Batı kültüründen kaynaklanan ve Schopenhauer felsefesinde kristalleşen kötümser insanlığı ortaya çıkarmaya yönelik projemiz, Freud'un insan kalbinde kötülükten başka bir şey görmeyen put kırıcı ve sinik nitelikli ikinci bir Nietzsche olarak okunmaması gerektiğini anlamına gelmektedir.[7]

NIETZSCHE'NİN HIRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİNİN ANLAŞILMASI

Önümüzde, Friedrich Nietzsche'nin mirası özellikle de Schopenhauer'un merhamet (*compassion*) konusuna yoğunlaşmasını bilinçli olarak reddetmesi bağlamında gücü elde etme isteği üzerinde yoğunlaşması bir tek engel olarak yer almaktadır. Nietzsche (1901) Hıristiyan etiğinden iğreniyordu. Bu bağlamda bütün örgütlü dinlere ve -özellikle de sık sık sınırlamayı ileri süren egoizmi teşvik eden ikiyüzlü olgu olarak örgütlü Hıristiyanlığa karşı son derece eleştirel bir tutum takınmış olan Schopenhauer kadar, Veblen (1943), Durkheim ([1912] 1965), Freud ([1927] 1955) diğer meslektaşlarının konumundan uzak değildir. Fakat Nietzsche'nin eleştirileri Hıristiyan dogmasının kökenine, özellikle de, komşunun sevilmesini dile getiren Hıristiyan kuralına yönelmek suretiyle daha da yoğun bir hâl almıştır. Nietsche'nin, Schopenhauer'un küçümsediği Eski Ahit'i sevmesini -ve Yeni Ahit için bunun tam tersini- düşünürsek bunun köklü bir anlaşmazlık olduğu konusunda şüpheye düşülür. Eski Ahit'te Yaratıcı sık sık kendi bağlamında adaleti dağıtan zalim bir yargıç konumundadır ve merhametli değildir. Bunun aksine, Yeni Ahit'te zikredilen İsa sevgi Tanrısıdır. Bilgi sosyolojisi bağlamından bu konuya yaklaşıldığında Habermas, Baudrillard ve postmodernistlerin -Schopenhauer'u ve Yeni Ahit'te geçen sevgi hikâyesini göz ardı ederken- ilham kaynağı olarak Nietzsche'yi ve zalimce ifa-

delerin yer aldığı Eski Ahit'i aldıklarını görmek son derece önemlidir (Kroker ve Cook 1986). Benzer bir ifadeyi dile getirmek için Protestanlığı modernite ve kapitalizmle uzlaştıran Max Weber'in (1904) (1958) ilham kaynağı olarak Yeni Ahit'ten ziyade Eski Ahit'i kullandığı bir gerçektir. Schopenhauer'un ([1841] 1965) değil, Nietzsche'nin güç isteği postmodernist bağlam kadar modernitenin bir ifadesidir.

Max Horkheimer, tartışmamızla ilişkili olarak Nietzsche felsefesinin önemine dair ilginç bir sosyolojik analiz yapmaktadır: Nietzche, Hıristiyanlıkla alay etmektedir, çünkü Hıristiyanlığın idealleri iktidarsızlıktan neşet etmiştir. Bunları erdem olarak adlandırmakla güçsüz insanlar bilinçli bir şekilde insanlık, adalet, ılımlılık sevgisini yanlış yorumlamaktadırlar, çünkü güçsüzler böyle davranamayacak denli korkaktırlar.

> Nietzsche kitleleri küçümserken, aynı zamanda, korumak da istemektedir. Zayıfları, korkakları, itaatkârları korumak istemektedir, böylece kendi ütopyacı aristokratlarının yeni nesli için yer hazırlayabilmektedir. Bu insanlar için harmani (*toga*) diken insanlar olmalı; böylece dilenciler gibi dolaşmazlar, çünkü kitlelerin kazançlarından kendi geçimlerini temin edemeseler makineleri çalıştırma gücüne sahip olurlardı ve Dionizoscu şarkıları (*dithyrambs*) tekdüze bir şekilde okumazdı. Gerçekte, Nietzsche kitlelerin varoluşundan son derecede memnuniyet duymaktadır. Nietzsche hiçbir yerde sömürü ve sefalete dayalı bir sistemin gerçek düşmanı olarak görülmemektedir. Ona göre, olumsuz koşullar altında insanların sahip oldukları değerlerin körelmesi bu yüzden hem adil hem de faydalıdır; bununla beraber, güçlü bir şekilde, "süpermen"liğe doğru ilerlemelerini destekleyebilir. Nietzsche'nin hedefi proleterlerin gerçekleştirmeyi bekledikleri hedeflerden değildir." (1978: 32)[8]

Bunun aksine, Schopenhauer felsefesi merhamete ve bireyler arasındaki suni engellerin kırılması konusuna yoğun bir şekilde vurgu yaptığından büyük ölçüde sosyalist bağlamda anlaşılmaktadır (Magee 1983). Bu bağlamda 19. yüzyıl sonu

entellektüellerinin temel çıkış noktalarının sosyalist içerikte olması ilginçtir: H.G.Wells'in (1906) Yeni Dünya Düzeni orijinal versiyonu sosyalist eksenliydi ve kapitalizmin nihayetinde çökeceği öngörüsü temeline dayanıyordu. Veblen, Bellamy, Freud, Simmel ve evet Durkheim hepsi sosyalisttiler ya da bu bağlamda sosyalist sempatizanıydılar.[9] Fakat Başkan Bush tarafından reklâmı yapılan 20. yüzyıl sonunda ortaya çıkan Yeni Dünya Düzeni, kapitalizmin sosyalizm karşısında ileri sürülen ezici üstünlüğünden keyif almaktadır. Nietzsche'nin Hıristiyan etiğini zalim bir şekilde ortadan kaldırmasının postmodernistlerce yeniden gündeme getirilmesi Batı'da aşırı Sağ'ın giderek yaygınlaşması esnasında ortaya çıkması bir rastlantı mıdır? Veblen düşünce alışkanlıklarının her zaman genel halk kesimlerinin yaşam alışkanlıklarıyla "uyum içerisinde" olmak zorunda olduğunu düşünüyordu.

Horkheimer, Marksizmi eleştirisine Stalin'in Nietzsche'ci formülasyonu Marx'ın sosyalist ideallerine uygulamasının yaygın bir şekilde bilinmesini örnek alarak başladı. Horkheimer, Schopenhauer'cu dayanaklara sadık kaldı ve idealleştirilen Marksist ütopya adına insanların yaygın bir şekilde acıya katlanmalarını rasyonelleştiren Marksistleri eleştirdi. Bu zalimlik şu ünlü ilkesi tarafından dile getirilmiştir: "Omlet yapmak için, birkaç yumurta kırmanız gerekir." Horkheimer'in insanların acıya katlanmalarını bağışlayan herhangi bir sistemle ilişkisi olamazdı. Marksizmin kendi içerisinde nihayetinde komünizme doğru gelişip serpilecek zalimliğin nüvelerini taşıyıp taşımadığı konusu çözüme kavuşturulmamış bir sorudur. Horkheimer tereddüt etti; fakat Veblen, Freud ve Durkheim başlangıçta Marx'dan ve Schopenhauer'un fikri temellerinden kuşku duyuyorlardı. Şayet biri Schopenhauer'u ciddiye alırsa insanoğlunun sahip olduğu merhametin toplumsal olarak gelişebileceğine inandırılamaz. İşte bu yüzden tartışmamızın son bölümü, kalbin merhamete dayalı (*compassionate*) alışkanlıklarının yeniden canlanması merhameti zihne sokmak için rasyonel yöntemlerin kullanılmasından tasta-

mam farklıdır. Tekrar etmek gerekirse, erdemin öğretilemeyeceğini kabul eden Platon için olduğu kadar, Schopenhauer de için bu olanaksızdır.

VI
TOPLUMSAL DÜZEN SORUNUNUN YAPI-BOZUMU

"Kökeniyle, işleviyle ve cinsel aşkla ilişkisiyle Platon'un Eros kavramı sevgigücüne (love-force), psikanalizdeki libidoya karşılık gelmektedir." (Sigmund Freud [1921] (1961: 30)

"Bir şeyi düşünmek demek, hem o şeyin gerekli ögelerini daha iyi öğrenmeyi hem de bir konuma yerleştirebilmeyi gerektirmektedir; çünkü her bir uygarlık kendini karakterize eden organize kavramlar sistemine sahiptir. Bu düşünceler dizgesinden önce birey, Platon'un nous'unun İdeler dünyasının önünde bulunduğu konuma sahiptir." (Emile Durkheim [1912] 1965: 484)

Anthony Giddens (1976a) muhtemelen en azından Parsons'dan bu yana, "toplumsal düzen sorununun" çağdaş sosyolojide sıradan bir problem değil, problemin ta kendisi olduğu konusunda haklıdır. Giddens, "Durkheim'm özellikle, -oldukça nedensel olmasına rağmen- toplumsal düzen sorunuyla ilgili 'Hobbescu problemi' sosyoloji için hiçbir önem taşımadığı kanısıyla göz ardı ettiği" (a.g.e.:707) yolundaki gözleminde haklıdır. C. Wright Mills de, Parsons'u bu bağlamda eleştirmiş ve toplumsal düzen sorununu "insanoğlunun doğası kavramına ya da onlar hakkındaki herhangi belirli gerçeklere"

dayanmadığı şeklinde bir sonuca vardı (1959: 55). Bununla beraber, 20. yüzyıl sosyoloji teorisinde egemen konuların gözden geçirilmesi, normatif konsensüse ve normların içselleştirilmesine (düşüncenin bilinçli bir parçası haline getirilmesine -*internalization*) dayanan işlevselci toplumsal düzen ve toplumsal entegrasyonla meşguliyeti ortaya koymaktadır. Mills bu işlevselci varsayımların insan doğasına dair egemen Batı kavramları tarafından bile desteklenmediği konusundaki görüşünde haklı olabilir. Bununla beraber, söz konusu bu işlevselci varsayımlar bireyin asimilasyonunu ve kontrolünü vurgulayan Aydınlanma anlatısından neşet etmektedir. -Büyük ölçüde Durkheim'i ilgilendiren bir ayrım olarak- düzen içerisinde söz konusu olduğu sürece, adaletsiz toplumsal düzenden adil toplumsal düzeni ayırt etmek için çok az çaba sarfedilmiştir. Daha da ötesi, modern sosyoloji Freud'u, Durkheim'ı ve diğer 19. yüzyıl sonu düşünürlerini kendi asimile edici paradigmasıyla ilişkilendirmeye çalıştı. Bu durum, Freud ve Durkheim'ı, alkolizmden intihara ve cinayete kadar *her türlü* sapmayı asgari düzeye indirmek için bireyleri kontrol altında tutan toplumsal programların savunucuları olarak kabul etmek kadar yaygındır.

Gerçekte, hem Freud hem de Durkheim insan doğasını özü itibariyle dualist olarak kabul etmekte ve bu dualiteleri istenç için çeşitli metaforlara karşı Schopenhauer'un ve Platon'un idea (ya da sunum) kavramları bağlamında algılamaktadırlar. Bunun anlamı, ele aldığımız bu iki düşünüre göre, birey her zaman için toplumun ve uygarlığın potansiyel düşmanıydı; fakat, aynı zamanda, toplum ve uygarlığın da potansiyel olarak bireye zararlı olduğunu düşünüyorlardı. Bu iki olgudan ikincisi, yani toplumun birey için zararlı olması durumu iki düşünürün bakış açılarının modernist anlatımlarında kaybolmuştur. Dualizmler, elbette kadim düşünce kadar çağdaş dönemde de çoktur; fakat Freud ve Durkheim'ı birbirinden ayıran şey, istenç ve düşüncenin *karşılıklı olarak* birbirine rakip olduğu, yine de, dialektik birliği tesis ederek kaçınılmaz bir

gerilime yol açtıkları ve herşeyden öte, istencin düşünce karşısında daha güçlü olduğu yönündeki Schopenhauercu varsayımdır. Bunun aksine, modernistler düşüncenin istençten kaynaklanan hırsları yönetebileceği varsayımını konu alan Aydınlanma anlatılarını izlemektedirler; öte yandan postmodernistler baskıcı bir anlatı olarak dualizmlerle ilgili bütün kavramları başlarından savmaya çalışmaktadırlar. Bu analizde varsayımlardan hangisinin benimseneceğine bağlı olarak ilginç; fakat büyük ölçüde farklı sonuçlar gündeme gelmektedir: Freud, Durkheim ve bu iki düşünürün 19. yüzyıl meslektaşlarından çoğu modern, uygar toplumlarda istence yöneltilen daha fazla eleştiri (saldırı) ve başka manifestolar bulacaklardır. Modernistler, insan saldırganlığını kontrol etme ve öngörmede şu ana kadar büyük ölçüde başarısız olan pozitivist modeller geliştirmişlerdir. Postmodernistler birincil kaygılar olarak şiddet, saldırganlık ya da barbarlıkla başlarını belâya sokmamaktadırlar. Postmodernistler bizlerin belirsizlikle tedirgin olmamamıza dikkat çekmektedirler.

Böylece "Dualism of Human Nature and Its Social Conditions" isimli eserinde ve başka eserlerinde Durkheim (1914 1973) *homo duplex* kavramını açıkça Platon'un beden ve ruh; daha düşük arzularla (*appetite*) akıl, formlar ve idealar arasında bölünmüş insan kavramına benzetmektedir[1]. Durkheim, aynı zamanda, özellikle Kant'ın bu dualizmi ele alışını eleştirmektedir[2]. Durkheim, insan doğasının dualizmini Schopenhauer gibi "beden" ve bedenin tirancı arzularına karşı toplumun sunumları bağlamında tanımlamaktadır. Durkheim, bütün çalışmalarında, çeşitli yapılardaki bu ikiliği dile getirmektedir. Bu şekilde, *Division of Labor in Society* ([1893] 1933) isimli çalışmasında, modernist düşüncede bulunan merkezkaç ilerlemeye yapılan tek yanlı vurgunun karşıtı olarak, iş bölümü geliştikçe insanlar üzerinde eylemde bulunan merkezkaç güçler karşısında merkezcil güçlerinki kadar içimizdeki[3] iki vicdan arasındaki düşmanlığı da ileri sürmektedir. *İntihar* [1897] 1951: 319) isimli eserinde intiharın nasıl ve niçin uygarlığın

"fidye parası" haline geldiğini açıklamak için aynı anda "ikili varoluşa" yöneldiği gözlemini kullanmaktadır. *Moral Education* ([1925] 1961: 224) isimli eserinde aynı anda birbirine zıd iki yöne konuşlanan (*oirented*) insan bilinçliliğinin iki açıklaması olarak egoizmi ve özgeciliği tartışmaktadır.[4] Yeniden, zıt bir şekilde, hem modernistler hem de postmodernistler bencilliğin (*self-interest*) insanlardaki birincil motive edici güç olduğunu varsaymaktadırlar. *Elemantary Forms of the Religious Life* ([1912] 1965: 29) isimli eserinde varoluşun kollektif ve bireysel düzlemleri arasında düşmanlığa yol açan *homo duplex* boyutunun temelini oluşturan olarak kutsallık ve dünyevilik (*profane*) arasındaki farka işaret etmektedir.[5] "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions" isimli eserinde, bu diğer çalışmalarda anlaşılmadığından şikayetçi olmakta ve dualizmin yer aldığı diğer yapıları özetlemektedir ([1914] 1973: 152-7 vd.) Nihayetinde, Schopenhauer'un idea'ya karşı istencinin yansımaları (*refraction*) olarak Postmodernistler tarafından tartışılmaya devam edecek Aydınlanma anlatıları bağlamına göre daha iyi anlaşılabilecektir.

Freud ([1905a] 1974), cinsellik olgusunu yoğun bir şekilde kullanmasını Platon'un yazılarındaki Eros'un aşırı kullanımına benzetmekte; aynı zamanda, istencin birincil ifadesi olarak cinselliğe vurgu konusunu Schopenhauer'a yakıştırmaktadır. Eros tarafından üretilen düzen, normatif konsensüse dayalı Parsonscu toplumsal düzen değildir. Bu dualizmin son noktasında Freud'un Eros'u ölüm içgüdüsünün karşısına koyduğu çok iyi bilinmektedir. Freud hakkında gündeme getirilen çeşitli yorumlar Birincil ve İkincil Süreçler, Bağlayıcı ve Bağlayıcı Olmayan, Gerçeklik İlkesine karşı Keyif İlkesi arasındaki diğer pek çok ikilikleriyle ilişkilendirmişlerdir (bkz. Laplanche ve Pontalis 1973). Yapılması gereken şey, Freud düşüncesindeki birliği daha da geniş çaplı izlemek ve daha sonra, Platon'a kadar uzanan bu dualiteleri Schopenhauer bağlamında, Durkheim'daki dualitelerle karşılaştırmaktır.

Freud ve Durkheim'ı açıklamalarında dualiteler kullanan

Aydınlanmacı kimi düşünürlerden -Descartes, Hegel, Kant, Rousseau ve Nietzsche gibi farklı düşünürler- ayıran husus, alt özelliklerin üst özelliklere göre daha güçlü oldukları varsayımına rağmen, söz konusu bu dualitelerin kesinlikle insanlığın alt özelliklerin üst özellikler lehine sonuçlanmayacağı gerilimidir. Bu durum, geçici bir toplumsal düzen elde etme olasılığının Freud ve Durkheim için söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir. Kant'ın, üst ilkelerin alt ilkeler lehine göz ardı edilebileceğini öneren Rousseau ve Nietzsche kadar, söz konusu gerilimi üst özellikler lehine çözümleyen Hegel'in ve diğer düşünürlerin çalışmalarında yer alan evrensel, rasyonel ilkelere boyun eğme konusuna yoğunlaşmasının aksine, Freud ve Durkheim asla statik olmayan, fakat uygarlık ilerledikçe ve insanlık değiştikçe sürekli değişken alt ve üst özellikler arasında dinamik bir denge aramaktadırlar. Daha da ötesi, istencin düşünceden ya da duygunun akıldan daha güçlü olduğu yönündeki Schopenhauer'un kötümser inancını sergilemelerine rağmen, istenç lehine düşünceyi göz ardı etme tavrı sergileyen Nietzsche'yi ve diğer düşünürleri izlemeye hazır değillerdir. Schopenhauer gibi Freud ve Durkheim da, aslında insan irrasyonalitesinin ve arzusunun gücünü keşfetmiş, yenilenmiş (*renovated*), karmaşık bir rasyonalizm[6] olan rasyonalizme olan bir tür inancı devam ettirmeyi istemişlerdi.

Freud ve Durkheim'da bulunan dualiteler arasındaki benzerlik elbetteki gerçek değildir. İşte bu yüzden bu tartışma benzerlikler kadar farklılıkları da ele almaktadır. Fakat Schopenhauer ve Platon bağlamında Durkheim'ın bilinçsiz motivasyonları algılamasıyla Freud'un kendisini öncelikle kültürün bir öğrencisi olarak görmesi bu tartışmaya başlamanın haklı gerekçesini oluşturmaktadır. Tekrar etmek gerekirse, Freud ve Durkheim başka türlü ortaya konulamayacak birbiriyle ilişkili düşünce bağlamlarını aydınlatmak -nihayetinde psikoloji ve sosyoloji arasındaki günümüzdeki birleştirilmenin (*compartmentalization*) suniliğini gözler önüne sermek için bu tartışmada birincil muhalifler (*protagonists*) olarak seçilmişlerdir.

Örneğin Durkheim'ın, zihinsel gerçeklik yapılarındaki akıl ve beden dualizmini birleştiren fenomenler ve toplumsal gerçeklik bağlamında birey-toplum ayrımını birleştiren fenomenler olarak felsefi olağandışı sunumlar kavramı Freud'un bireylerle bağlantılı bedensel taleplerin fiziki sunumları olan güçlerle toplumsal grupları ve bizzat uygarlığın kendisini etkileyen güçler olarak "içgüdüleri" kullanmasının şaşırtıcı doğasını aydınlatmaktadır. Schopenhauer'un, Kant'ın olgular ve *noumena* arasındaki ayrımını birleştirme çabası bağlamında Freud ve Durkheim'm sergiledikleri yaklaşımlar pozitivist okumalarla karşılaştırıldığında tastamam yeni anlamlara bürünmektedirler. Söz konusu bu pozitivist okumalar Freud ve Durkheim'ın toplumsal düzene yönelik bir plân (*blueprint*) oluşturmaya yönelik ortak araştırmalarında bilimdışılığa düştükleri sonucuna ulaşmaktadır. Elbette, Veblen'den Pareto'ya kadar 19. yüzyıl sonu düşünürleri her tür "içgüdüye" atıfta bulunmaktadırlar; fakat bununla "gözlemlenebilir" "gerçek" biyolojik içgüdüleri ima etme amacı taşımıyorlardı.

Benzer bir şekilde, Freud'un bilinçsiz niyetler fikrini yoğun bir şekilde ele alması Durkheim'ın niyetlere atıfta bulunmayan cinayet ve diğer şiddet kadar şaşırtıcı intihar tartışmasını açıklığa kavuşturmaktadır. Yeniden ele alacak olursak, Schopenhauer'un insanın rasyonel niyetlerine önem vermeyen tehlikeli istence yoğunlaşması bu hareketleri anlaşılır kılmaktadır. Bir düşünürün düşüncesinde yer alan diğer pek çok yön, çağdaş yorumcularına musallat olan problemlerin çözümüne vurgu yapmak suretiyle bir başka düşünürle ilişkili yeni bir perspektife yerleştirilmektedir.

Açıkçası, bu çalışma sadece bir yorum çabasıdır; bu nedenle yorum bağlamında dogmatik olmaya gerek yok. Fakat bu yorumun başlangıç noktası, -başlangıç noktaları için yürürlüğe konulan bağlam nedeniyle- Freud ve Durkheim'ı ele alan diğer yorum çabalarının pek çoğundan önemli derecede farklılık arz etmektedir: Platon'un felsefesini ve genelde Batı düşüncesinin kararsızlığını kristalleştiren Schopenhauer felsefe-

sinde örneklendiği gibi 19. yüzyıl sonu düşünce ruhudur. Söz konusu bu yeni kültürel başlangıç noktaları bu yorumları -ortaya çıkarılacak nedenlerden ötürü değil- pek çok diğer yorumdan farklı kılmaktadır.

Bu çalışma yürünmemiş yollarda yürümeye çalışırken, daha önceki kimi düşünürler tarafından ortadan kaldırılmış olan yollar -en azından giriş bağlamında- gözden geçirildi. Henri Ellenberger (1970) ve diğer pek çok düşünürün vurguladığı gibi 19. yüzyıl yaşam felsefesinin kötümserliğe, yozlaşmaya, dejenerasyona ve hırslarla yakından ilintili insan aklının sınırlarına yoğunlaştığına şüphe yok. Bu yaşam felsefesi uygarlık ve toplumsal düzenin ne pahasına gerçekleştirildiğinin farkındadır. Çağdaş toplum bilimleri büyük ölçüde bu kasvetli ortamda yeşermiştir. Bu gerçeğin göz ardı edilme, unutulma ya da pozitivist ve sosyal bilimlerin benzeri anlatıları uğruna bertaraf edilme (*distorted*) noktasına nasıl geldiğini burada araştırmayacağım. Hiç kimse Wundt'un, Tönnies'in, Ribot'un, Herbart'ın, Simmel'in, Veblen'in, Durkheim'ın, Guyau'nun, Freud'un ve çağdaşlarının eserlerini ciddi bir şekilde okumamaktadır ve 19. yüzyıl ruhunun modernizmin ve modernizmin toplumsal düzene yaptığı aşırı vurguya benzer yaklaşımdan tastamam farklı bir hedefe yöneltiğini inkâr edemez. Bu bağlamda önemli olan husus, sosyoloji ve genelde sosyal bilimlerle ilişkili bir yolda olmamdır. Bu durum, örnekleri var olan fakat ortaya çıkarılmayı ve pozitivist gidişattan ayırt edilmeyi bekleyen bir yoldur.

Bununla beraber, bu çalışma Durkheim ve Freud'u sosyoloji bağlamında anlama yönünde ele alan daha önceki bazı teorik çalışmalara eleştirel yaklaşmaktadır. Bu eleştirel bakış açısı bilinçli olarak seçilmiştir ve diğer çalışmalar karşısında kibirden öte bir davranışın ürünü olduğunu ümit ediyorum. Tekrar etmek gerekirse, çoğu yorumcu Freud ve Durkheim'ın kullandığı 19. yüzyıl sonu düşüncesinin başlangıç noktalarını göz ardı etme ve haklı gerekçeler ileri sürmeden ve ayrıntılı bir açıklama yapmadan kendi pozitivist ve aydınlanmacı baş-

langıç noktalarını Freud ve Durkheim üzerinden empoze etme eğilimi içerisindedirler. Söz konusu yorumcular, pozitivizmin metafizik karşısında mutlak üstün olduğu ve -görünürde adil bile olmayan düzen- herhangi bir toplumsal düzenin kaosa tercih edilebileceği varsayımından hareket etmektedirler. Böylece, aslında Durkheim anomi kavramına toplumun özüne musallat olan sonsuz arzular durumu olarak atıfta bulunurken, çağdaş sosyologlar tarafından bu kavram genelde -aşırı rasyonel normsuzluk olarak- yanlış anlaşılmaktadır. Durkheim bu kavramı toplumda kötümserlik, büyü ve üzüntü ile sonuçlanan Nietzscheci dejenerasyon kadar tuhaf ve paradoksal ilerleme koşuluna işaret etmek için 19. yüzyıl düşünce bağlamının tümü için kullanmıştı. Durkheim'm anomi kavramını bu şekilde kullanması, Veblen'in "aleni tüketim" kavramının da içinde bulunduğu, 19. yüzyıl meslektaşlarının hissettiği benzer endişelere uygundur. Bütün bu yan anlamlar Schopenhauer felsefesinde yankısını bulmaktadır. Bunun aksine, normsuzluk kavramı son derece yenidir ve etimolojik bir kökenden yoksundur (normsuzluk gibi böylesi bir şey olamaz); norm eksikliğinin -anlaşılır ölçüde kötü olduğu varsayılan- toplumsal karmaşaya yol açacak modernist konumu varsaymaktadır; herhangi bir psikolojik hisden yoksundur ve daha da önemlisi Durkheim bunu asla kullanmamıştır.

Bütün bu gerçeklere rağmen, Merton'un (1957) -başlangıçta Durkheim tarafından geliştirildiği şekliyle- anomi kavramının bir toplumda ya da toplumsal grupta göreceli normsuzluk koşuluna atıfta bulunduğu yargısı günümüzde yoğun bir şekilde alıntılanmaya devam etmektedir. Postmodernin, Aydınlanma'dan neşet eden anlatılara isyan ediyormuş gibi yapmasına rağmen, Durkheim'ın 19. yüzyıl sonu anomi açıklaması ve diğer kavramları anakronik toplumsal düzen modelini devam ettiren yanlış ve verimsiz modernist versiyonlarla ilişkisini kesmek önemlidir.

Benzer şekilde, Freud genital kavramını etimolojik bağlam kadar Schopenhauer'un ve Platon'un Eros kelimesini kullan-

maları bağlamında da ele aldığını açık bir şekilde dile getirmesine rağmen, modern genital ilişki bağlamında yanlış anlaşılan cinsellik konusuna aşırı vurgu yaptığından ötürü hâlâ yoğun eleştirilere maruz kalmaktadır. Simmel (1971), Bloom (1987) ve diğer düşünürler modernistlerin Eros kavramını karıştırma eğilimlerini; modern "aşk" kavramının en düşük anlamına yani narsistliğe dönüştürülmesini eleştirmişlerdir.

Son olarak, Durkheim ve Freud yorumcularından bazılarının ahlâki ve mesleki niyetlerini eleştirme niyetinde değilim. Her bilimadamı analizinde kendi başlangıç noktasını seçme hakkına sahiptir. Bununla beraber, başlangıç noktaları günümüzdeki egemen başlangıç noktalarından farklı olduğundan, niçin böylesi başlangıç noktaları kullandıklarını anlamaya çalışmadan ve statükoyu eleştirme yetisi olmaksızın, Freud ve Durkheim'ı kınamak farklı bir şeydir. "Gerçek" anlamanın ortaya çıkması için -bağlamı yerinden sökme konusundaki aşırı vurgularından ötürü kimi postmodernistlerin inkâr ettikleri olasılık- düşünceleri bizce kavranılmaz olan kimi düşünürlerin başlangıç noktaları bizim başlangıç noktamızla tanımlanabilmeli ve karşılaştırılabilmelidir. Toplumsal düzenin korkunç denecek ölçüdeki baskıcı paradigması ortadan kaldırılmalıdır (*deconstruct*). Bu bölümü izleyen eleştiride niyetimiz, kavgacı bir yaklaşım sergilemeksizin, şu anki düşünce evrenini anlamlandırmaya yardımcı olabilecek 19. yüzyıl sonu düşünce evreninin temel bakış açısını ortaya koymak olacaktır.

SOSYOLOJİDE BİREYİN AŞIRI SOSYALLEŞTİRİLEN ALGISININ YAPI-BOZUMU

Amacımız, Parsons'un hatalı bir şekilde Freud ve Durkheim'la ilişkilendirdiği ve daha sonra da sosyoloji teorisinin temeline uyarladığı bireyin aşırı sosyalleştirilmiş (*oversocialized*) algısıdır: toplumsal düzen bireylerin sosyalleşmesi vasıtasıyla sürdürülür ve böylece bireyler toplumsal normları içselleştirirler ve -aslında alışkanlıkla ya da kültür temeline dayalı olarak değil- kendiliğinden yapmaları varsayılan şeyleri yerine getirir-

ler. Bu içselleştirme kavramının kaynağı nedir? Parsons (1937) bu kavramı Freud'a atfen kullanmaktadır; fakat Freud bu kavramı asla bu şekilde kullanmamıştır. Freud içe-yönelim (*introjection*) kavramını kullanmaktadır; fakat bu kavram tamamiyle farklı olan yansıtma (*projection*) kavramının zıddı olan savunma mekanizması bağlamında kullanmıştır. Dennis H. Wrong (1961) daha önceden bu bağlamda, Parsons'un, Merton'un ve diğer işlevselcilerin çalışmalarını eleştirmişti. Wrong, Freud'un bedensel olarak ve toplumsal itkilerle parçalanmış olan dualist insan görüşüne sahip olduğunu vurguluyor: "Freud'a göre, insanoğlu tamamiyle toplumsallaşmış bir hayvan olmayan toplumsal bir hayvandır" (a.g.e.:193). Durkheim dikkate değer bir şekilde, benzer bir argümanı *The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions* ([1914] 1973) isimli eserinde gündeme getirmektedir. Fakat Wrong'un ve 19. yüzyıl sonunda ortaya konan literatürün aksine, Parsons tarafından icad edilen modernist, "-davranışı- içselleştirme (belleğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline getirme -*internalizing*)" normlarının kurgusal yapıları toplum bilimlerinde uygulanmaya devam etmektedir.

Dikkate değer bir örnek Norbert Elias'ın, Freud ([1927] 1955: 13) tarafından kaleme alman zorlu bir metnine dayanmaktadır: "Dış zorlamanın, tedrici bir şekilde, belleğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline gelmesi insan gelişimiyle koşuttur -çünkü özel bir zihinsel araç olan süper-ego bunun sorumluluğunu üstlenmiş ve buyrukları arasına dahil etmektedir." Bu durum, uygarlaşma sürecinde kendi kendine sınırlamanın, dış sınırlamanın yerini almasını konu edinen Elias'ın (1982) teorisinin ve aynı zamanda, Elias'ın uygarlaşma sürecine dayalı iyimser teorisi ile Frankfurt Okulu'nun Freud'un libido kavramına inancı arasındaki farkın da temelini oluşturuyordu (Bogner tarafından 1987'de tartışılmıştır). Şüphesiz ki, Freud belleğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline getirici toplumsal taleplere atıfta bulunuyordu; fakat belleğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline gelmesi kavramı asla or-

todoks -libidinal- psikanalitik teorinin temeli haline gelmedi. Hem Parsons hem de Elias birbirlerinden bağımsız bir şekilde Freud'un -bağlam dışında- belleğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline getirilmesine atıfta bulunmasından faydalandı. Bu bağlam, bedenin daima sosyalizasyona karşı olan libidonun kaynağı olduğuna dair Schopenhauercu bir düşüncedir. Çünkü Wrong'un (1961) eleştirisi sosyologlarda herhangi bir karşılık bulmadığından ona atıfta bulunuyoruz; fakat insan tekinin aşırı sosyalleştirilmiş kavramının yapı-bozumu (*deconstruct*) için kendi çabamızla ilerleyeceğiz. Bu, normatif konsensüsler olarak zihinde canlanan toplumsal düzenin, sosyolojinin *sorunu* olduğuna dair sosyologlar arasındaki yaygın kanının temelidir.

Durkheim'ı anlamaya yönelik pek çok çağdaş teşebbüs pozitivist olma ve Durkheim tarafından kaleme alınan ve niceliksel bilgiler içeren muammalı eseri *İntihar* üzerinde yoğunlaşma eğilimindedir. Pope'u (1973) ve Durkheim'ı bir pozitivist olarak yanlış okuyan Parsons'u konu edinen diğer eleştirilere rağmen, toplumsal düzene yapılan işlevselci vurgu el sürülmemiş bir şekilde durmaktadır. Durkheim'ın *İntihar* isimli eseri, statükonun ve her ne pahasına olursa olsun toplumsal düzenin devam ettirilmesinin savunusu olarak yanlış okunmaya devam edilmektedir. Parsonscu işlevselciliğe karşı çıkan Marksistler ve çatışmacı teorisyenler Durkheim'ın amaçlarını Parsons'dan ayırmaya hiçbir zaman zahmet etmediklerinden, Durkheim'ı işlevselciliğin öz suyunda boğmuşlardır.

Durkheim'ın *İntihar* isimli eserinin en yaygın yanlış yorumlarından biri -Parsons tarafından belirlenen ve Gibbs ve Martin'in (1958: 141) devam ettirdiği düşünce yapısıyla- şu şekildedir: "Bütünleşmenin doğası konusunda Durkheim'ın yorumlarının örnek alınması, bu kavramın bireyin içinde yaşadığı toplumla arasındaki bireysel bağların gücüne rıza göstermek (*do with*) zorunda oluşu yönündeki önerisidir. Gibbs ve Martin Durkheim ([1897] 1951: 209) tarafından çıkarılan genel sonuca atıfta bulunmaktadırlar: "İntihar, bireylerin teş-

kil ettikleri toplumsal grupların entegrasyon derecesiyle karşılıklı olarak değişmektedir."

Görünüşe bakılırsa, bir grubun dezentegrasyona karşı entegre olacak şekilde nasıl algılanabileceğini ayan beyan ortaya koymamasına rağmen, Durkheim'ın -bireylerin gruplarla bağlantısının sayıya dökülebilirliği noktasında değil de- grupların entegrasyonuna atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat Gibbs ve Martin (1958: 141) farklı bir anlayış geliştirmektedir:

> "Durkheim'ın çalışması, intihar teorisini formülleştirmeye yönelik bir teşebbüs için umut vaadeden bir çıkış noktası sağlarken, toplumsal entegrasyonla intihar arasındaki ters ilişkiye dair iddiası henüz formel bir teste tabi tutulmamıştır ve şu anki yapısıyla da test edilmeye uygun değildir. Durkheim'ın monografisinin hiçbir noktasında toplumsal entegrasyona dair belirgin bir yan anlamsal (*connotative*) tanımı mevcut değildir -daha az uygulanımsal (*operational*) tanım söz konusudur."

Gibbs'in ve Martin'in Durkheim'ın "toplumsal grupların entegrasyonu" kavramını Parsons'un bireyler üzerindeki toplumsal kontrol olan "toplumsal entegrasyon" kavramına nasıl dönüştürdüğüne dikkat ediniz. Gibbs ve Martin, -bireylerin kontrolü anlamında- toplumsal entegrasyonun modernist anlatılarla iyi ilişkiler içerisinde olduğu sürece, sadece intiharı değil bütün sapmaları ıslah edeceği görüşündedirler. Gibbs ve Martin, tartışmaksızın ve herhangi bir kanıt ileri sürmeksizin Durkheim'ın şunu demek istediğini ileri sürmektedirler:

> "Bireylerin toplumla aralarındaki bağlar ne denli güçlüyse, söz konusu bu toplumdaki intihar oranı o denli düşüktür... Bir toplumdaki intihar oranı toplum içerisindeki toplumsal ilişkilerin istikrarı ve sürekliliğiyle ters orantılı olarak değişmektedir." (A.g.e.: 141)

Toplumsal kontrolün intihar barbarlığını ıslah edebileceği ve etmesi gerektiğine dair modernist varsayıma dikkat ediniz. Fakat bu doğru değildir. Durkheim hiçbir yerde entegrasyo-

nun bireylerin toplumla olan bağlarına atıfta bulunduğunu iddia etmemektedir ve hiçbir yerde bireylerin toplumla olan bağları ne denli güçlüyse intihar -ya da herhangi bir sapma- oranı o denli düşüktür dememektedir. Tam aksine, Durkheim özgeci ve ölümcül intiharların toplumun bireyleri "... egonun kendi başına olmadığı; kendisi olmayan bir başka şeyle kaynaştığı katı bir himaye içinde tutmasının sonucudur." ([1897] 1951: 221) demektedir. Ve pozitivistler intiharın "toplumsal entegrasyonun haddinden fazla güçlü olduğunda" ortaya çıktığı yönündeki Durkheim'ın paradoksal iddiasını nasıl ele alacaklarını bilmemektedirler (a.g.e.: 217).Gerçekte Durkheim'm, yozlaşmış ve barbar bir topluma maruz kalmanın patojenik (*pathogenic*) olduğu yolundaki -"entegrasyonun" intiharda, bir koruyucu değil, Gibbs ve Martin tarafından alındığı şekliyle suçlu olduğu yönündeki- Schopenhauercu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Örneğin Durkheim, kadınların -toplumun rahatsız edici normlarının sadece bir kaçını içselleştirmekle- erkeklere nazaran toplumla daha az içli dışlı olduklarından intihardan kesin bir şekilde korunduklarını göstermiştir. Ve Durkheim, günlerin uzamasının toplumsal entegrasyonun daha da artmasına yol açtığından böylesi günlerde intihar oranlarının artış gösterdiğini ileri sürmektedir -fakat entegrasyon bağlamında toplum etkisine aşırı derecede maruz kalma örneklerine atıfta bulunmamaktadır (Mestroviç 1988 tarafından konu edilmiştir). Böylece pek çok örnekten sadece bir tanesini vermek için çocuk intiharlarını kullanmaktadır; Durkheim'a göre çocuk-intiharı büyük şehirlerde çok sayıda gerçekleşmektedir. Çünkü "çocuk için toplumsal yaşam büyük şehirlerde olduğu denli hiçbir yerde böylesine erken başlamamaktadır; şehirlerin küçük sakinlerinin (*city-dweller*) çok erken yaşının gösterdiği gibi" [1897] 1951: 106). Benzer şekilde, yaşı ilerlemiş olan çocuklar arasında küçüklere oranla yoz toplumla daha fazla içli dışlı olduklarından ötürü, daha yüksek intihar vakalarına rastlanmaktadır. Genelde Durkheim bu düşüncenin yanlış yorumlanmasına karşı toplumsal ilişkile-

rin, entegrasyonun ve bir davranışı içselleştirmenin her zaman için faydalı olduğu düşüncesini ileri sürmektedir.[7]

Diğer sosyologlar Durkheim'ın intiharın entegrasyonla -bu her ne ise- doğrudan ve tezat içerecek şekilde çeşitlilik arz ettiğini söylediğine dikkat çekmişlerdir ve bir çelişki olarak ileri sürülen şeyin özel açıklamalarını ortaya atmışlardır. Örneğin, *Social Forces in Urban Suicide* isimli eserinde Ronald W. Maris (1969: 12) Durkheim'm aptalca bir hata yaptığını iddia etmektedir:

> "İntihar oranı eş-zamanlı var olan dolaylı ya da doğrudan toplumsal entegrasyonla değişemez. Büyük bir düşünür olduğundan Durkheim bunu fark etmişti ve yorumlarım bir dipnotta, açıkçası bunun oldukça belirgin çelişkinin göz ardı edileceğini ümit ettiğini dile getirmişti."

Aslında, bir fenomenin herhangi bir başka fenomenle doğrudan ya da dolaylı olarak farklılık arz etmesi bütünüyle olasıdır. Bu örneğin, aşırı dozlarda verilip verilmemesine bağlı olarak ters etkilere sahip ilaçlarla ilgili olarak tıpta sık sık ortaya çıkmaktadır.

Fakat, genelde sosyologlar, Durkheim'm haddinden fazla entegrasyonun patojenik olabileceği yönündeki iddiasını göz ardı etmekte ve temelde gereğinden az entegrasyonun zararlı olacağı iddiasına yoğunlaşmaktadırlar. Niçin? Başlangıç noktamıza dayanmak suretiyle modernite anlatılarının savunucularının aşırı asimilasyonun, toplumsal kontrolün, bir davranışı belleğin bilinçli ya da bilinçsiz bir parçası haline getirmenin ve toplumsal düzenin patojenik olabileceği ihtimalini itiraf etmek için bunu kendi projeleri için hoş olmayan kaba bir davranış (*offensive affront*) bulmaları olarak anlaşılmaktadır. Bu savunucular başlangıç noktaları aydınlanmış, rasyonel bir toplumsal düzene ayak uydurmanın (*assimilation*) sınırlandırılmamış bir iyilik olduğunda ısrarcıdırlar. Benzer şekilde, pek çok önde gelen teorisyen toplumsal sözleşmelerin ve kaynakların daima faydalı olduğunu ve bu yanlış anlamayı Durkhe-

im'a bağladıklarını ileri sürmektedirler. Örneğin, bu varsayım stresi, daima toplumsal desteklerle ıslah edileceğine dair ahlâki bir yaklaşımla ele alan çok sayıda eserde kendisine yer bulmuştur. Bu araştırmalar haddinden fazla toplumsal desteğin ve sözleşmenin -sık sık olduğu gibi- engelleyici ve patojenik olabileceği ihtimalini dikkate almamaktadırlar. Örneğin, akrabalar tarafından toplumsal desteğin neden olduğu henüz yeni doğmuş bir bebek ve anneye karşı geliştirilen aşırı vurguyu dikkate alınız. Bu öylesine belirgin bir sorundur ki Lamaze, evli çiftlere akrabalarının kendilerini hemen ziyaret etmemelerini ve onlardan gelecek desteği ertelemelerini söylemelerini öğütlemektedir. Herhangi bir olayda, bu şekilde aşırı sosyalize olmuş ruh halinde Durkheim'm düşüncesini yanlış yorumlamaya devam etmeleri için çok iyi bir neden yoktur.

Durkheim kollektif sunumların tek başına herhangi bir fenomeni açıkladığına dair bir iddia ortaya atmamıştır. Onun açıklamaları daima, son derece karmaşık bir yapı arz eden insan doğasının dualizmini içermektedir. Örneğin, Durkheim şöyle diyor:

> "Aslında, grupla dayanışmamız devam ettiği ve yaşamı paylaştığımız sürece grubun etkisine maruz kalırız: fakat kendi nevi şahsımıza münhasır bir kişiliğe sahip olduğumuz sürece gruba isyan etme ve gruptan uzaklaşmaya çalışırız. Herkes böylesi ikili bir varoluşu aynı anda yaşadığından herbirimiz ikili bir etkiye (*impulse*) sahibizdir. Toplumsal bir yönelime doğru çekiliriz ve kendi doğamızın eğilimlerini takip etme yaklaşımı sergileriz... İki karşıt güç birbiriyle çatışmaktadır. Bunlardan kollektif güç bireylerin mülkiyetini almaya çalışırken, diğeri yani bireysel güç buna karşı çıkmaktadır. Aslında, birincisi bireysel güçleri oluşturan şeylerden meydana gelmektedir; fakat aynı zamanda, ne kadar çok farklı birey varsa o kadar çok dirençle karşılaştığından, kısmen çok çeşitli bağlamlarda ele alınmakta, yapısı bozulmakta ve zayıf düşmektedir." ([1897] 1951: 318)

Son bölümlerde, modern barbarlığın anlaşılmasında *homo*

duplex'e dayalı bu gerilimin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Daha da ötesi, insan doğasının dualizmini birleştiren söz konusu bu güçlerin dinamik dengesi Durkheim'ın entegrasyon olarak adlandırdığı şeyi ihtiva etmektedir. Böylesi bir açıklama Schopenhauer'un istencin ve düşüncenin tezat içermesine rağmen, birlik teşkil ettikleri yönündeki varsayımıyla uyum içerisindedir.

Hatta Durkheim'ın intihar tanımı *homo duplex*'in kullanımını gündeme getirmekte (*invoke*), Schopenhauer'un izinde gitmekte ve Freud'un çalışmalarına paralellik arz etmektedir. Durkheim şöyle diyor: "İntihar kelimesi, yapacağı eylemin sonucunu *bilerek*, bir kurbanın kendisine karşı olumlu ya da olumsuz bir eyleminden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ortaya çıkan bütün ölüm olayları için kullanılmaktadır" ([1897] 1951: 44; vurgular bana ait). Açıkçası Durkheim intiharı niyetlere bağlı olarak açıklamamaktadır -takipçisi Bougle (1938), Halbwachs (1930); 1978) ve Mauss ([1950] 1979) bu gerçeğe vurgu yapmışlardır.[8] Bilmenin bir çeşit niyetlilik olduğu iddia edilebilir; fakat Durkheim bir eylemin sonucunu bilmekle söz konusu eyleme niyet etme arasında kesin bir ayrım olduğunu ileri sürmektedir. Hepsinden öte, insan soluk alıp vermeden terlemeye kadar her tür bedensel sürecin sonuçlarını bilmektedir; fakat, hatta "normal" işlevlerini yapmasını engellese bile bu gibi şeylerin farkında değildir. Bu gibi şeyler sürekli oluş halindedir ve Schopenhauer'un yaşam isteği tarafından sürdürülmektedir. Böylece Jacobs (1980) Durkheim'ın ne *İntihar*'da ne de bir başka eserindeki ifadelerin bağlamını söz konusu etmektedir. Ve Schopenhauer felsefesi Durkheim'ın girişimini açıklamaktadır: İstenç rasyonel, bilinçli dürtüler olmasına rağmen, karşıt işlemini sürdüren hedefsiz ya da sonsuz bir çabadır. Böylece örneğin, istenç biz uyurken de ve sindirimin farkında olmadığımızda da, beden kendisini yinelerken de vb. gerçekleşmektedir.

Elbette, intiharı rasyonel, bilinçli niyetlere atıfta bulunmaksızın tanımlayabilen bir diğer teorisyen Freud'ur. Modernistler bilinçdışı gibi bir kavramı absürd olarak yorumlarken

bile Freud bu kavramı kullanmaktadır. (Bu bağlamda bir muhalifin başlangıç noktalarını anlamamak onları absürd göstermektedir.) Ellenberger (1970) ve Ernest Jones (1981) bu bağlamda, Freud ve Schopenhauer arasında benzerlikler bulmuşlardır. Bu noktada konuyu daha fazla tartışmayacağım.

Aynı zamanda, Durkheim'm takipçisi Maurice Halbwachs *The Causes of Suicide* isimle eserinde "Durkheim intiharı, kurbanın bilgisinin ölümle sonuçlanması gereken bir eylem olarak tanımladığında bu eylemin gönüllü olarak yapıldığını söylememektedir" ([1930] 1978: 294) ifadesi dikkate alınmalıdır. Halbwachs "hiçbir şey niyetleri kanıtlamaz" fikriyle Durkheim'la aynı görüşleri paylaşmaktadır. Çünkü bir insanın güdülerinin gelişmesi (*extent*) savunma mekanizmalarıyla daima engellenmektedir ve gerçekliği örten diğer güçlerle gizlenmektedir (a.g.e.: 294). Daha da ötesi, Halbwachs, toplumsal aktör olan bireyin intiharı aklından geçirdiğinde yaşama isteğinden ayrılmadığım vurgulamak için özellikle Schopenhauer'un istenç kavramına atıfta bulunmaktadır:

> "Bir istek olarak görürsek, ölme isteğinin insanın hâlâ yaşama bağlı olduğunun bir göstergesi olduğunu ifade ediyordu. Bilinçdışı bir varlık böylesi bir adım atamaz... Kollektif üzüntünün ve melankolinin tümü bu kişide somutlaşır ve en yüksek bilinç düzeyine ulaşır... Ve bu durum, artık söz konusu kişi yaşamın diğer yönlerinin cesaret kırıcı olduklarını farkedemeyinceye kadar devam eder. Bu durum, düzen içerisinde olduğu sürece acıya katlanan kişinin kendi kaderinin imgesini en iyi şekilde anlayabilmesi tek başına değil, toplum içerisindeyken mümkündür." (A.g.e.:314)

Halbwachs tarafından yapılan bu özet tamamiyle modernist düşünceye aykırıdır ve Schopenhauer'un intiharın istenci ortadan kaldırmayacağından ötürü, aktörün yaşamı ortadan kaldıracağı yönündeki muammalı iddasının karmaşık bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Halbwachs'in yaşam isteğinin, bilinçsiz güçler kadar niyetli bir yapıyla bireyler kadar toplumun da içinde yer aldığı karmaşık bir yapılar bütününde inti-

hara yol açabilecek ıstırap kaynağı olduğu yolunda Schopenhauer'la ve Durkheim'la aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır:

> "Kaç kişinin intihar ettiğini bilmek ya da bu eylemin, herşeyden öte, sağlıklı olmayan bir özün (*substance*) sadece sınırlı bir kaybı olduğunu saptamak yeterli değildir. İntihar, aynı zamanda, bir hastalık göstergesidir. Bu hastalık, toplumsal endişenin hangi boyutunda ve doğasında bizim karşımıza çıkmaktadır? Schopenhauer şöyle diyor: "Yaşam kendisinde ödüllendirilmesi gereken ve kesin olarak varolmayışa tercih edilen bir ihsan olsa, bundan kaçış ölüm ve ölümün yarattığı dehşet olarak böylesi korkunç nöbetçilerce (*sentinel*) korunmasına gerek kalmazdı. Fakat, şayet ölüm daha az korkunçsa kim var olduğu şekliyle yaşama devam edecektir?" Kişi, bu kapılardan (var-olmayışa) çıkmaya karar vermek için acının doruk noktasına ulaşmış olmalı... Pek çok intihar vakası var olan ya da bir grup içerisinde ortaya çıkan acıya katlanma, mutsuzluk, eşitsizlik ve üzüntü düzeyi gerçek bir göstergedir. İntihar oranının yükselmesi her düzeyde ümitsizliğin, kızgınlığın, pişmanlığın, düşmanlığın ve memnuniyetsizliğin çoğaldığının işaretidir." (A.g.e.: 314)

Halbwachs, Durkheim'ın toplum ve birey arasındaki karmaşık mahrem anlayışına ve bu anlayışın acıma ve üzüntü duygusuna yol açtığına inanmaktadır. Durkheim bireylerin sapkın davranışlarının önceden farkedilmesi ve kontrol altına alınmaya çalışılmasına yönelik modernist projeyi benimsememiştir. Fakat bireylerin acıya katlanmasına neden olan barbarca eğilimleri barındıran toplumu, uygarlığı ve modern düzeni suçluyordu. Bireysel sapkınlıklar -intihar ya da bir başka göstergeyle- bütün toplumsal yapının hasta olduğunun göstergesidir. Aydınlanma anlatılarına yöneltilen ne büyük bir saldırıdır bu! İnsanlar şunu dikkate almalı: Halbwachs bu satırları yazdığından bu yana postmodern bireyler daha az mı ümitsizliğe, korkuya, pişmanlığa, düşmanlığa ve memnuniyetsizliğe kapılmaktadırlar?

Durkheim yanlıları aktör sorunu karşısında ciddi bir tavır takındılar. Herşeyden öte, niyetler ve intihar konusunda Durkheim'ı yorumlama sorunu, gene Durkheim'ın 'insan doğasının dualizmi' kavramının yarımyamalak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. İnsanoğlu iki oluş (*being*) sahibiyse, o zaman özgür istek karşısındaki determinizmin Durkheim'la ilişkisi yoktur, çünkü Durkheim'a göre, insanlar daima kısmen iradeli (*determined*) kısmen özgürdürler. Bu açıklama elbette, bireyleri Doğa'dan olduğu kadar varsayılan baskıcı gelenek ve kültürden de özgürleştirmeye çalışan pozitivistler için mantıksal bir hata, modernistler içinse bir anathema barındırmaktadır. Fakat amacım Batı kültür mitlerine benzer bir bağlamda Durkheim'ın kültür mitolojisini anlamaya çalışmaktır, yoksa düşüncesine modernist bir mantıksal versiyon empoze etmek değil.

Genelde, Durkheim'ın intiharı (genelleme yaparsak, bütün sapkın davranışlar) ele alışıyla ilgili fenomenolojik yaklaşım işlevselcilik üzerinde egemen değildir: Aktörün bilinçli niyetlerini ve görüş açısını yakalayamadığından ötürü intiharla ilgili bütün istatistiki çalışmaların ilişkisiz olduğu yönünde çıkmaz bir noktaya varmaktadır. Bu durum aşırı pozitivizmde yer alan sosyolojik nihilizm türünü de devam ettirmektedir: her iki durumda da, entellektüeller istencin tam kontrolünü aramakta; fakat bunu başaramamaktadırlar, çünkü istenç akıldan daha güçlüdür. Ne pozitivistlerce memnuniyetle karşılanan istatistiki bilgilerde ne de intihar notlarında görüşmelere katılan aktörlerin kendilerini intihara sürükleyen nedenler bağlamında sübjektif anlatılar göründüğü şekilde ele alınmaktadır. Her ikisi de *homo duplex*'i içeren gerçekliğin sunumlarıdır ve gerçeklik her iki durumda da kendisini ortaya koymamaktadır. "Saf" bilgi (*data*) daima (modernistler için korkunç bir korku kaynağı olan) tehlikeli istenç tarafından "lekelenecektir". Elbette 20. yüzyıla kadarki Batı düşünce tarihi, aktörün niyetlerinin şahitler ve bilinçsizce aktör ve diğer faktörler tarafından gölgelendiği izlenimi ortaya koymaktadır.

STRESLİ YAŞAM DENEYİMLERİ

Stress kavramı postmodern kültürde en çok kullanılan kavramlardan biridir. Postmodern kültürde çocukların ve eşlerin taciz edilmesi, adam öldürme, tecavüz, uyuşturucu kullanımı ve intihar gibi her türlü barbarca eylemin sorumlusu olarak stresi göstermek yaygınlaşmıştır. Bizi kaygılandıran daha büyük bir tartışmanın aracı olarak intihar konusuna eğilmeye devam edeceğiz. Çünkü bu konu Durkheim'ın ve Freud'un yazılarındaki temel ögeleri içermektedir. Eleştirdiğimiz pozitivist programla birlikte takip ettiğimiz kültürel düşünce yolunu (*trajectory*) karşılaştırmadan ne öğrenebiliriz?

Stres sorunu genellikle yaşam boyu süren stresli yaşam tecrübeleri düşünce okulu vasıtasıyla yorumlanmaktadır; fakat bu durum, aynı zamanda, Aydınlanma varsayımları ve Parsonscu başlangıç noktalarını ortaya koymaktadır. Bu okulun ögeleri yıkmaya (*deconstruct*) çalıştığımız yanlış, modernist ve Durkheim'm Parsonscu versiyonunu kullanmaktadır. Örneğin, Bruce P. Dohrenwend "Egoism, Alturism, Anomie ve Fatalism:A Conceptual Analysis of Durkheim's Types" isimli eserinde (1959) "çevresel faktörlerle zihinsel hastalıklar" arasındaki bağlantıları konu alan çalışmanın ağırlıklı olarak psikolojik olduğunu, çünkü böylesi bir çalışma için sadece birkaç sosyologun teorik bir yaklaşım sunalabildiğini dile getirmektedir. Dohrenwend belirgin bir şekilde sosyolojide "belki de bu teorik rehberlik işinin en önemli kaynağının Emile Durkheim'ın intihar konusundaki çalışması" (a.g.e.: 466) olduğuna inanmaktadır. Dohrenwend şöyle devam etmektedir: "Bu çalışma için Durkheim bireylerin maruz kaldıkları stresin en temel kaynakları olarak farklı toplumsal koşulları ya da durumları sunmaktadır."

Fakat Durkheim, Schopenhauer'un ilerleme ve uygarlığın rahatlıkları sayesinde yaşam daha iyiye gittikçe ve kolaylaştıkça durum daha da kötüleşmektedir; çünkü aç gözlü, özgürleşmiş istenç eskiye göre, insanlığın daha az değil, daha fazla acı

çekmesine yol açtığından inancının temel dayanak noktalarını izlediği anlaşılmaktadır. Böylece, Durkheim'in tipik modernist yaşanmışlıklara getirdiği yorum, Durkheim'm "Gerçekler böylece, intiharın yaşam yükünden kaynaklandığı yolundaki yaygın kanıyı teyit etmekten uzaktır, aksine bu yükler arttıkça intihar azalmaktadır" ([1897] 1951: 201) yolundaki iddiası göz önüne alınmalıdır. Durkheim'ın iddiasına göre, gelişmekte olan ülkelerle modern ülkeler karşılaştırıldığında daha düşük seviyelerde intihar oranlarına sahip oldukları bulgusuyla bütünlük arz etmektedir.

Çünkü Durkheim'ın entellektüel ve kültürel çevresi genellikle göz ardı edildiğinden, bu sonuç birbirinden aşırı derecede farklılık arz eden yorumların bir karışımı halini almıştır. Durkheim'ın çalışması salt modernist bakış açısına göre ele alınmış ve kavramlar oyununa indirgenmiştir. Bilimadamları, kendi modernist varsayımlarına uymayan Durkheim'm düşüncesinden kesitler almakta ve ihtiyaç duydukları şeye eklemlemektedirler. Örneğin Barclay Johnson, özgeciliğin ve kaderciliğin "gerçekte" Durkheim'm tasarımına "ait olmadığını" ve Durkheim'ın aslında bir intihar nedeni ileri sürdüğünü konu edinmişti:

> "Bununla beraber, *İntihar* yakından incelendiğinde özgeciliğin ve kaderciliğin gerçekte Durkheim'ın tasarımına ait olmadığı ve egoizm ve anominin benzer olduklarını ileri sürmektedir. Böylece ileri sürdüğü intiharın dört nedeni bir tek nedene indirgenebilir; böylece intihar oranlarındaki çeşitlilik bir tek nedenle ilişkilidir." (1965: 875)

Elwin H. Powell de Durkheim'ın kavramsal kategorilerini bir tek nedene indirgemektedir: "Kendi yıkımına yol açma eyleminin farklı gösterilerinin ardında bir tek sosyolojik neden olan anomi yer almaktadır." (1958: 133) Gibbs ve Martin, anomiyi entegrasyona indirgemektedirler: "Durkheim'm anomiyle ilgili bütün nitelikleri toplumsal entegrasyon kavramı altında sınıflandırılabilir" (1964: 7). Dohrenwend "anominin

bu şekilde ele alınışına" üzülmektedir; fakat o bile anominin sayıya dökülebilir "normsuzluk" (1959: 466) olduğu önerisini benimsemektedir. Bu ve diğer yorumlar Durkheim'ın düşüncesindeki ya da kültürel bağlamıyla ilişkisindeki ahenge değil, teorisini niceliksel olarak ifade edilebilir analizlere daha uygun kılma ve modernist ilerleme ve toplumsal düzen varsayımlarıyla uyumlu kılmaya yöneliktir.

Tekrar etmek gerekirse, Durkheim normsuzluk kavramını asla kullanmamıştır. Söz konusu bu pragmatik yaklaşımın sonucu entellektüel zihin karışıklığıdır, çünkü hiçbir bakış açısı en azından Freud ve Durkheim'ı tarihsel bağlamda ele almamaktadır. Aksine, objektif olma eğilimi sergilenerek, Durkheim'm pozitivist yorumcuları sadece -sapmanın yeniden tanımlanması- barbarlığın toplumsal kontrol altına alınabileceğine dair modernist miti devam ettirmektedirler. Aksine, Durkheim'ın dehşet verici mesajı Freud ve Schopenhauer'un mesajlarına benzemektedir: Aydınlanma sadece, hiçbir zaman tamamiyle kontrol altına alınamayan herşeyi silip süpüren istenci azdırmaktadır. Modernistler Freud'un *id*, Durkheim'ın *anomi* hakkındaki yazıları arasındaki bağlantıyı tamamen gözardı etmektedirler.

FREUD'UN AYDINLANMA ANLATILARINA DAHİL EDİLMESİ

Freud'un pozitivist, modernist programa dahil edilmesi bağlamında Fisher ve Greenberg'in '*The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy* (1977) isimli eserini inceleyiniz. Bu iki yazar, "zamanın geçmesiyle Freudyen formülasyonlara destek olarak sunulan şeylerin bilimsel dağınıklıkla karşı karşıya kaldığını" (a.g.e.:6) dile getirmektedirler. Fisher ve Greenberg'in Freud'u, Gibbs ve Martin'in Durkheim'ı ele aldıkları gibi ele aldıklarından şüphelenilmektedir: ya bize entellektüel olarak test edilebilir önergeler sununuz ya da kendinizi bilimadamı olarak adlandırmayınız. Fisher ve Greenberg -sanki pozitivizm "geleneksel" değilmiş gibi!- "Freud ve diğer pek

çok analizcinin psikanaliz konularıyla ilgilenmek için geleneksel bilimsel yöntemi reddetmekten başka çareleri olmadığına inandıkları anlaşılıyor" (a.g.e.: 7) görüşünü dile getiriyorlar; fakat konuyu daha ayrıntılı bir şekilde açıklamamaktadırlar.

"Geleneksel bilimsel metodoloji" de ne demek? Freud'un Schopenhauercu yaklaşımı, kendilerini bilinçli olarak kültürden olduğu kadar felsefeden de soyutlayan modern pozitivist yaklaşımlardan çok daha fazla gelenekselcidir. Fisher ve Greenberg'e göre, Freud onların "testedilebilir" bir modelden anlayacakları şeye uygun düşmeyecek bir şekilde yazdığında, Freud'un bilimadamı olmadığı sonucuna varmaktadırlar. Fisher ve Greenberg, Freud'un yazılarına bilimin, teorinin ve testedilebilir önermelerin Freud ve çağdaşları için ne anlama geldiğine dikkat etmemektedirler.

Bu bağlamda Bauman (1991), Freud'un bütün bir modernist düşünceye meydan okumak zorunda olduğunu ileri sürmek suretiyle Freud'un örneğinin açıklanmasına yardımcı olmaktadır. Durkheim ve Freud sadece test edilebilir hipotezlerle değil, sezgileriyle (*insight*) ilgiliydiler ve sezgi -Schopenhauer'un görüşüne göre- duygu ve aklı içermektedir. Sezgi asla yinelenemez, çünkü kültürel bağlamdaki gerçekleri değil, kollektif sunumları içermektedir. Her bir sunum nesnenin, süjenin ve kanıtların konfigürasyonuyla ilişkilidir. Durkheim, Freud ve diğer pek çok 19. yüzyıl sonu düşünürüne göre hipotezler, sanki evren statik, zaman ve mekânda donmuş, akıl almaz derecede şaşırtıcı, modern bir el ürünüymüş gibi- tekrarlanabilir bir şekilde "kanıtlanamayacaklarından" ötürü yararsız sayılmamaktadırlar. Aksine, her bir analiz duygu ve akıl tarafından algılanabildiği sürece kimi açılardan faydalı bir bilgi sağlamaktadır. Hem sanat hem de bilim sunumlarla ilgilenmektedir, "gerçeklikle" değil; her iki alan da istenci ve istencin duygusal, sezgisel manifestolarını içermektedir. Herhangi bir artistik çalışmanın son ve sürekli bir yorumu olamayacağından, aynı zamanda, herhangi bir bilimsel tanımda herhangi bir zaman diliminde değiştirilebilmektedir.

Freud'un psikanalizinin birleştirici teorik yapısını anlamaya çalışmak yerine 19. yüzyıl sonu düşünce ruhu, Fisher ve Greenberg ve diğer pozitivistler Freud'un çalışmasını modernist projeye zorla monte edilmek zorunda olan tutarsız önergeler bütünü olarak değerlendirmektedirler. Fisher ve Greenberg'in test edilebilirler arasından topladıkları önergelerde intihara dair herhangi bir önerge bulamadık. Bu, Freud'un intihar hakkında bir şeyler kaleme almadığından değil, -kimi açılardan intihara atıfta bulunan bir örnek çalışma çok zor- intiharla ilgili (neden ve sonuç bağlamında) test edilebilir bir hipotezi sonuçlandırmadığındandır. "Contributions to a Discussion on Suicide" ([1910b] 1974: 232) isimli intiharla ilgili metnin sonunda Freud şöyle demektedir: "İlgilendiğimiz sorun hakkında henüz bir karara varamadık."

Freud'u ele alan diğer yorumcular, Freud'un bir başkasına karşı suç işlemeye dair bir eylemde bulunmayan kişinin kendisine zarar vermeyi düşünmesine etki eden yaklaşımları kullanmaya çalışmışlardır. Bu durum, intiharın cinayete dönüştürülmesi şeklinde popüler ve talihsiz, yanlış bir anlama ile sonuçlanmıştır (Freedman ve Kaplan, 1967: 1172; Shneidman 1969, 1972: 11; West 1967; 113). Böylesi bir nitelemenin doğurduğu talihsiz sonuç, Freud'un indirgemeci olduğu ve intiharın diğer nedenlerini dikkate almadığını vurgulamak suretiyle intiharın ve cinayet isteğinin tastamam ilişkili olduğu yönündeki basit anlayıştır.[9] Bir başka talihsiz yorum bütün intiharların potansiyel cinayetler olduğu yönündedir. Bu ve diğer yorumlarda doğru olmayan şey, intiharın ve cinayet isteğinin tastamam birbiriyle ilişkilendirilmesidir -diğerlerine karşı cinayete teşebbüs düşüncesi taşıyanlar sadece intiharı düşleyenlerdir-. Freud'un niyetinin bu pozitivistce yanlış okunması elbette toplumsal kontrolün gerçekleştirilmesi ümidine sevkedecektir. Freud herkesin, başkalarına karşı cinayet isteğini zihinlerinde barındırdıklarını, ancak sadece pek çok insan için bu istencin bilinçsiz olduğu ve etkili bir şekilde "zihinden sökülüp atıldığı" taktirde şiddetle sonuçlanmayacağını söyler-

ken tutarlıdır. Bu istek daha sonra ele alınacaktır; fakat tartışmanın bu noktasında, Freud'dan yapılan şu alıntıya göz atmamız bu iddianın gerçekliğini ortaya koymaktadır:

> "Analiz intihar muammasını aşağıdaki şekilde açıklamaktadır: muhtemelen hiç kimse, bir başkasına yöneltilmiş bir ölüm isteğini aynı zamanda kendisiyle ilişkilendirdiği tanıdığı bir nesneyi öldürmedikçe kendisini öldürmesi için gerekli olan zihinsel enerjiyi bulamaz. Ne de intihara teşebbüs etmeleri kendilerini şaşırtan kişilerdeki bu bilinçsiz ölüm isteklerinin düzenli bir şekilde keşfedilmesine ihtiyaç vardır (bizim, çıkardığımız sonuçları teyit ettiğini düşündürtmelidir), çünkü insanoğlunun bilinçsizliği sevdiklerine karşı bile yeterince böylesi ölüm istekleriyle doludur. Son olarak, bu büyük gücün tamamiyle birbirinden farklı güdüleri böylesi bir edimi olası hale getirmek için işbirliği yapmak zorunda olduğunun keşfedilmesi beklentimizle uygunluk arzetmektedir. ([1920]; 1974: 163)

Schopenhauer'un istenç konusuna yoğunlaştığı metinler okunduğunda, cinayet ve intihar ilişkisi hakkında Freud'un yorumlarından çıkartılandan daha da etkileyici olan şu soruları içermektedir: Niçin bütün insanlık sevdiklerini öldürmüyor? Niçin hepimiz intihar teşebbüsünde bulunmuyor ya da bir başka şekilde barbarca davranmıyoruz? Bütün bu canilik isteklerine ne oldu? Bunlar tehditkâr sorulardır, çünkü kocalarımız, eşlerimiz, annelerimiz, babalarımız, çocuklarımız ve arkadaşlarımız kimi zaman bizi ya da bizim onları öldürmek isteyebileceğimiz olasılığını dile getirmektedir. Bütün bunlar modernist bir zihindeki korkunç derecede kaotik ilişkilere işaret etmektedir! Açıkçası, Freud'a göre, toplum bu cinayet isteklerinin bir bölümünün gerçekleşmesini engellemektedir; fakat kimi durumlarda bireyleri rahatsız etmeksizin bu gerçekleşmemektedir. Aynı zamanda, bu cinayet isteklerini bazısı, Freud'un tabirini kullanırsak "tükenir", böylece sahip oldukları ciyanet gücü azaltılır, sanata ve diğer yaratıcı eylemlere dönüştürülür ve kimi durumlarda tastamam ortadan kal-

kar. Fakat Freud tarafından ortaya atılan bu sorunlar, bunu destekleyen kültürel varsayımlar ve felsefelerin de dahil olduğu Freud'un teorisinin bütün görkemi gözler önüne serilmedikçe dile getirilemez.

Freud'un dile getirdiği korkutucu -modernist yorumcuların gündeme getirmesi gereken- sonuç şudur:

> "Engellenmiş saldırganlığın ciddi bir yaralama içerdiği görülmektedir. Gerçekten de, kendimizi ortadan kaldırmak için sanki bir nesneyi ya da kişiyi ortadan kaldırmamız gerekliymiş gibi gözüküyor." ([1938] 1969: 94)

Fakat Schopenhauer'un ve Nietzsche'nin metinlerindeki kadar dehşetli olan bu açıklama, sadece intihar ya da bir başka sapkınlık eğilimi olanlara değil, *bütün* herkese uygulanmaktadır. Bununla beraber, modernistler tehlikeli isteğin barışçıl, düzenli yüzeyler altında ya da arkasında pusuda yattığı toplumsal evrenin böylesi kaotik bir bakış açısını kabul edememektedirler, Yine de, Freud'un düşüncesini bir şekilde modernist paradigmaya aktarma konusunda pek çok çaba sarfedilmiştir.

VII
HERMENÖTİĞİ AŞMAK

"Ben de, cinsellikten hastalık çıkardığımın farkında değildim. Tıbbın kökenine inmek ve Platon'un bir düşüncesini örnek almak için dönüp tarihe baktım." (Sigmund Freud ([1925] (1959): 24)

"Batı dünyasında, insanlığın kendi bilincinin ve homo duplex'in vurguladığı şeyin sonuçlarının ilk farkına varan Yunanlı büyük düşünürlerdi; bu keşfedildiğinde, Platon'un mükemmel bir anlatıya dönüştürdüğü bir şaşkınlığa yol açtı." (Emile Durkheim ([1912] 1965: 436)

"İçgüdüler teorisi bizim mitolojimizi anlatmaktadır. İçgüdüler, belirlenmemişliğin mükemmelliği içerisindeki mitsel bütünlüklerdir." (Sigmund Freud ([1933] 1965: 84)

"Hipotezimize göre, insan içgüdüleri iki türlüdür: erotik -Platonun Symposium isimle eserinde kullandığı Eros kelimesi bağlamıyla aynı içeriğe sahip-olarak adlandırılan kavramda biraraya getirmeyi ve birleştirmeyi istediğimiz içgüdüler ile ortadan kaldırmayı ve yok etmeyi istediklerimizle saldırganlık ve yıkıcılık olarak sınıflandıracağımız içgüdüler" (Sigmund Freud, "Why War?" ([1933] 1963: 200)

"Bilim ve şiir, mitler ve efsanelerden ortaya çıkmıştır." (Emile Durkheim, Preface of 1899 L'annee Sociologique)

Salt bir argüman adına, okuyucunun, toplumsal-düzen paradigmasının Batı kültürünün geri kalanıyla ilişkili modernist

bir sapkınlık olduğu yolundaki iddialarımızla aynı fikirde olduğunu varsayınız; bu durum, 19. yüzyıl sonu kültür çevresi bağlamında okunduğunda Veblen, Freud ve Durkheim'dan türetilemez; ve Doğa'yı evcilleştirmek ve kontrol altına almak için yanlış yönlendirilmiş sorunda başarı sağlanamaz. Modern barbarlığı anlamaya yönelik bu iddiaların etkileri nelerdir?

Baudrillard muhtemelen Veblen'in, Freud'un ve Durkheim'ın, yorumları herhangi bir televizyon yorumuyla benzer olan diğer yorumcular arasında üç hermenötik yorumcu olduğu iddiasını ortaya atardı. Şayet birey medeniyetin düşmanıysa, niçin sürekli Hobbes'un savaş durumunda yaşamıyoruz? (Kimileri, insanlığın Hobbes'un görüşü doğrultusunda yönelim kaydettiğini ileri sürebilir.) Bizim felsefi ve kültürel başlangıç noktalarımızla bağlantılı bu ve diğer sorulara verilecek cevaplar Kantçı görünümler dünyasının altında bir gerçekliğin olduğunu ve bu gerçekliğin irrasyonel istenç olduğu yönündedir. Daha da ötesi, istenç yıkıcı olduğu kadar yapıcıdır da. Hobbes ve modernistler, Eros'un uyulmasını zorunlu kıldığı, inşa ettiği, benzerlik ve sevginin diğer türevleri vasıtasıyla Evreni birarada tuttuğu kadar insanları da birarada tutan Platon'un mitini unutmuşlardı.

Veblen, Freud ve Durkheim'ın teorilerini Platon'un mitlerinin birbirine benzer yorumları üzerine inşa ettikleri anlaşılmaktadır. Sosyal bilimlerde mitlerin nasıl bir işlevi olabilir ve bu mitleri nasıl yorumlamalıyız? Bu bölümde, hermenötik konusuna değineceğiz. Bir eseri ya da teorisyeni yorumlamaya yönelik pek çok çağdaş çaba doğruyu ya da gerçekliği bulma konusunda hiçbir iddiada bulunmamaktadır. Özellikle Baudrillard'a göre, postmodernizm gerçeğin sonuna işaret etmektedir (Smart 1992: 139); böylece bir yorum bir diğeri kadar iyi ya da kötü olabilmektedir. Pozitivistler de mitleri küçümsemektedirler; fakat ulaştıkları gerçekler herhangi bir mit kadar tesadüfi ve şüphelidir. Sonunda hem pozitivistler hem de postmodernistler dünyayı neo-Kantçı, dönüp duran kurgulara indirgediler. Bunun aksine Veblen, Durkheim ve Freud Batı

kültürünü oluşturan tutarlı mitleri, alışkanlıkları ve kollektif sunumları bu kültür hakkında bir şeyleri doğru ve gerçek olduğuna işaret eden olgular olarak kabul ettiler. Bu mitolojik sunumlar bir şey anlamına geliyor, bir şeye referans ediyor ve bir şeylere temelleniyor; hatta bu şeyler asla tastamam açık bir şekilde bilinememektedir.

19. yüzyıl sonu düşünürleri gerçekliklerin hâlâ eleştirel olarak değerlendirilmeleri gereken sunumlar olduklarını ve göründüğü şekilde ele alınmaması gerektiğini hatırlatmaktadırlar.[1] Fakat sunumlar sadece yüzeysel gerçeklikler değildir: ilk etapta onlara yönlendirilmiş (*objektified*) kollektif istence işaret ettiği şeklinde gizli bir yöne sahiptirler. Böylece Veblen, Freud ve Durkheim sosyal bilimlerin öncüleri olarak değil, varoluşcu felsefeciler arasında anılmalıdırlar. Daha önce belirlediğimiz stratejimizle uygunluk içerisinde Veblen'den ziyade Freud ve Durkheim üzerinde yoğunlaşacağız, çünkü bu iki düşünür Veblen'in aksine kaynaklarını daha net bir şekilde ortaya koymuşlardır.

DURKHEIM'IN VE KIERKEGAARD'IN PLATON HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Durkheim, Baudrillard'ın ilgisini çeken aynı kurgulara başvurdu ve Evrene hayat veren güçleri konu alan Platon'un mitsel açıklamalarını örnek aldığı bu kurgular için bir referans noktası bularak temel oluşturdu. Durkheim tarafından bu metafizik hareketleri değerlendirmeden önce bu metafizik hareketleri ortaya çıkaracağız ve Durkheim'ın neo-Kantçıların aşina olmadıkları bir tür hermenötikle meşgul olduğuna kendimizi inandıracağız. Durkheim'ın klasik eğitiminin onun muammalı girişimlerini herhangi bir pozitivist, yapısalcı ya da postmodern okumaya göre daha fazla açıkladığını göstermek istiyorum.

Okuyucu daha önceki bölümden pozitivistlerin hâlâ Durkheim'ın egoizm, özgecilik, anomi ve kadercilik içeren görünürde tuhaf açıklamalarını -neo-Kantçı bir çerçevede- nasıl

anlamlandıracağını tartıştıklarını hatırlayacaktır. Bir an için bu bağlamdan çıkalım ve Durkheim'ın söylediklerini Kierkegaard'ın *The Sickness Unto Death* ([1849] 1954) isimli eseriyle karşılaştıralım. Soren Kierkegaard, bu eserinde kimi kışkırtıcı iddialarının temellendirmesi olarak Platon'un *Philebus* isimli eserinden alıntı yapmaktadır. Magee'ye göre (1983: 26) Kierkegaard'ın günlüğünde Schopenhauer felsefesiyle karşılaşmasının yaşamının önemli bir olayı olduğu ve onun felsefesinin özünün Platonik olduğu yönündeki iddiası ilginçtir. Modern varoluşçuluğun iki önemli ismi Kierkegaard ve Schopenhauer'un kötümserliklerini Platon felsefesinden devşirdikleri ve bunun karşısında Durkheim'ın ve Freud'un insan doğasının dualizmiyle ilgili çabalarına çarpıcı denecek ölçüde benzemektedir.

Kierkegaard'a göre, insan varoluşunun temeli ümitsizlik içinde olmaktır, mutluluğu kovalamak değil! Ve çiftli yapılar halinde dört tip ümitsizlik sıralamaktadır. Her bir çiftte ümitsizliğin bir türü daima muhalif olarak tanımlanmaktadır. Kierkegaard konuyu şöyle ortaya koymaktadır: "Hiçbir ümitsizlik türü doğrudan doğruya tanımlanamaz (yani söze gelmez); fakat sadece zıddı ile birlikte anıldığında bir anlam kazanır" ([1849] 1954: 163). Kierkegaard bu dört tür ümitsizliği aşağıdaki şekilde sıralamaktadır:

1. sonluluk eksikliği nedeniyle sonsuzluk
2. sonsuzluk eksikliği nedeniyle sonluluk
3. olasılık eksikliği nedeniyle gereklilik ümitsizliği
4. gereklilik eksikliği nedeniyle olasılık ümitsizliği. (A.g.e.:163-70)

Kierkegaard, "sağlık", özellikle çerçevesini çizdiği ümitsizlik türlerindeki "çelişkileri çözüme kavuşturabilmekten ibarettir" şeklindeki Platoncu iddiayı biçimlendirmektedir. Bu Platonik iddianın, 19. yüzyıl sonu sağlık anlayışım nasıl çağrıştırdığını da göz önüne alınız. Çeşitli ümitsizlik türleri ortaya koyan bu dört ögenin hepsi de yaşam için gerekli unsurlar-

dır. Schopenhauer ve Durkheim aynı konuları dile getirmelerine rağmen, bu durum hatta zehirin bile faydalı olabileceği, fakat aşırıya kaçan herşey zararlıdır yönündeki Platoncu bağlamla tutarlılık taşımaktadır. Böylece, -bütün gerekli özellikler- anomi, egoizm, özgecilik ve kadercilik aşırıya kaçtığında ve diğer akımlarla tehlikeli birlikteliklere girdiklerinde patolojik bir nitelik arz ederler. Özgecilik ve kadercilik aşırı sonluluğu oluştururken, Durkheim sık sık -Schopenhauer'un da sonsuz denecek şekilde büyük çaba sarfeden isteği tanımlarken- kullandığı sonsuzluk bağlamında anomi ve egoizme atıfta bulunmaktadır.

Philebus (16c) isimli eserinde Platon "Her ne olduğu söyleniyorsa bir ve çoğuldan oluşmaktadır ve içerisinde hem sonluluk hem sonsuzluk yer almaktadır." Sonluluk ve sonsuzluk arasındaki bu ikilik birkaç formda ifade edilmektedir: beden (sonlu) ruh (sonsuz), rasyonalite (sonlu) zevk (sonsuz) vb. Durkheim "On the Dualism Of Human Nature and Its Social Conditions" ([1914] 1973) isimli eserinde kendi dualitelerini Platon'unkiyle karşılaştırmıştır. Ve Durkheim'in herhangi bir öğrencisi onun chiasmus olarak egoizmi, özgeciliği, kaderciliği ve anomiyi nasıl ele aldığını bilmektedir; böylece bu kavramlar sonluluğa karşılık sonsuzluğu temsil etmede çeşitli yollarla çiftleştirilebilirler [1897] 1951:277-94). Örneğin, egoizm-anomi "ajitasyon ve kayıtsızlıkla"; anomi-özgecilik "aşırı coşkuyla" ve egoizm-özgecilik "moral metanetle yumuşatılmış melankoli"yle (a.g.e.:293) karakterize edilmektedir.

Daha önceki bölümlerde Durkheim'ın düşünceleri hakkındaki suni, modernist aşırı tutumluluğu (*parsimony*) empoze etme uğraşındaki kimi bilimadamlarının Durkheim'm topolojisini bir, iki, ya da üç intihari eğilime indirgediklerine değinmiştik. Bilimsel olarak değerlendirilen bu tuhaf yaklaşımlara yegâne sebep Durkheim'm niceliksel yöntemlerle test edilme yönündeki varsayımsal kolaylığıdır. İlham kaynağı olduğu anlaşılmasına rağmen, Durkheim'ın girişimlerini, insani olma anlamına gelen daha büyük, Batı mitine temellendirmeye yö-

nelik çaba söz konusu değildir. Nihayetinde, modernistler hayatın amacının ölüm olduğu yönündeki çarpıcı (kuşatıcı) iddiayı unutmak suretiyle ilerlemeye olan iyimser inanç lehine ümitsizlik kavramını ortadan kaldırmışlardır.

Bakış açımız, Durkheim'm muammalı topolojisinin doğal olarak Platon'dan Schopenhauer ve Kierkegaard'a kadar uzanan klasik felsefi gelenekle irtibatlı olduğu yolundadır. Örneğin Durkheim ([1897] 1951: 276) şöyle diyor:

> "Egoist ve özgeci intiharlar birbiriyle çelişirken, anomik intiharın karşısında bir başka intihar türü yer almaktadır. Bu intihar aşırı düzenlemeden neşet eden, acımasızca geleceklerinin önü kapanan ve hırslarına baskıcı disiplinle gem vurulan kişilerin intiharıdır."

Daha da ötesi, kendisi böyle adlandırmamasına rağmen, ümitsizlik kavramı Durkheim'ın düşüncesine sızmıştır. *Toplumda İş Bölümü* isimli çalışmasında Durkheim mutluluğun bireysel ya da kollektif yaşamın amacı olamayacağı yönündeki -daha sonra Horkheimer'ın çalışmalarında dile getirilen- Platoncu, Schopenhauercu bir içgörüye ulaşmıştı. *İntihar* isimli çalışmanın büyük bir bölümü, ilk defa *Toplumda İş Bölümü* isimli eserde dile getirilen ilkel toplumlardaki zorunlu intiharlarla karşılaştırıldığında modern zamanların "gerçek intihar, üzüntü verici intihar" türlerini ayrıntılarıyla açıklamaya ayrılmıştır. İlkel toplumlarda -aşırı sonsuzlukla karakterize edilen- özgeci intihar normaldi, çünkü bireyler toplum tarafından üstte tutulmuyordu. Bu tür bir intihar basitçe mutsuzluğun bir sonucu değildi. Fakat Durkheim'a göre, ağırlıklı olarak modern bir olgu olan ve sonluluk hastalığı diye adlandırdığı anomi ıstırap ve acıyla bağlantılıdır. Bu olgu anominin, anomik intiharın -gerçek intihar- üzüntü verici ve ümitsizlik olmasına eşlik etmektedir (Durkheim [1893] 1933): 247). Elbette, Durkheim zamanını aşırı sonsuzluk kötülüğünün aşırı sonluluk kötülüğünden nasıl farklı olduğunu ayırt etmeye adamıştır.

Yaygın modernist inanca göre, ümitsiz durumda olmak için ümitsiz durumda olunduğunun bilinmesinin şart olduğuna inanılmaktadır. Diğer taraftan, Kierkegaard konuyu ümitsizliğin bir türünün kişinin ümitsizlik içerisinde olduğunu bilmemesi olduğunu ileri sürmeye kadar ileri götürmektedir ([1849] 1954: 167):

> "Ümitsizliğin bu türünün farkedilmesi hemen hemen imkânsızdır. Böylesi bir kişi, kendisini kesin bir şekilde bu yolda kaybetmek suretiyle işine adama ve bir başarı elde etme konusunda mükemmellik kazanmıştır. Bunun için kendisinden ve sonsuzlamasmdan (*infinitization*) kaynaklanan bir engel, güçlük yoktur; çok iyi kullanılmış bir bozuk para gibi *courant*, bir çakıl taşı gibi pürüzsüzdür. Şimdiye değin, ümitsiz olarak ele alınan bir kişinin olması gerektiği gibidir. Genelde, dünyada elbette neyin gerçekten korkunç olduğunu anlamak mümkün değildir. Sadece her sıkıntıya yol açmakla kalmayan, aynı zamanda insanın yaşamını kolaylaştıran bu ümitsizlik doğal olarak ümitsiz olarak kabul edilmemektedir."

Ümitsizlik konusu üzerine Kierkegaard ve Durkheim arasındaki bu görüş ayrılığı, böylesi bir çalışmanın kapsamında olmamasına rağmen, her iki düşünürün bakış açılarını aydınlatacaktır. Amacımız daha önceki bölümde eleştirilen yüzeysel modernist anlayışla karşılaştırılan Durkheim'm argümanlarının -düşüncesinin derinliği, köklerinin Platon'a kadar uzandığı gerçeği ve varoluşçularla olan yakınlığı (*resonate*) gerçeğini- varoluşsal önemini göstermekle sınırlıdır. Kierkegaard'ın, toplumun normlarını içselleştiren (*internalize*) Parsonscu bireyin ideal tip içgörüsü uygulandığında böylesi bir kişi -fakat bu gerçeğin farkında olmayarak- aşırı sonsuzluğun yol açtığı ümitsizlik elemine maruz kalmasıyla sonuçlanacaktır. Parsons'un paradigması böylesi kışkırtıcı bir düşünceye muktedir değildir, çünkü şeylerin neo-Kantçı yüzeyselliğinde durmaktadır. Bununla beraber, Schopenhauer felsefesine aşina olan herhangi biri için Kierkegaard'ın Schopenhauer'u keşfetmekle niçin böylesine büyük bir etki içine girdiği son derece belir-

gindir. Her iki felsefeci de yüzeylerin altındakileri, iç çürümeyi ve modern yaşamın barbarlığını keşfetmedeki illüzyonist mutluluğu ortaya çıkarma konusuna yoğunlaşmışlardır. Her iki düşünür de bu hedefi gerçekleştirmek için Platon felsefesini kullanmaktadır.

Bu bölümde ve bir bütün olarak bu kitapta zikredilen Platon ve Durkheim arasındaki bağlantı açıkçası ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Biz sadece yeni ve kültürel hermenötiğe bir kapı aralıyoruz. Bununla beraber, bütün totalci anlatıların daima baskıcı olduğunu dile getiren Lyotard'ın (1984) ve diğer postmodernistlerin iddialarına cevap verebilmek için Durkheim'm bir tür varoluşçu olarak okunabileceğini önermek önemlidir. Aksine, Platon'un, Kierkegaard'ın ve Schopenhauer'un bireyin total bakış açısını bulmaları için ortaya koydukları çabalar büyük ölçüde hümanist ve varoluşçu olarak değerlendirilmektedir. Postmodernistler ve pozitivistler, her bir parçasının baskıcı olma yükümlülüğüne açık olduğu hermenötiğin her türüne iyimserlik atfetmektedirler. Çünkü modernlikle bağlantılı kollektif bir ümitsizlikle yüzyüze olan kolay bir iyimserlik, vahşilikten daha az bir şey değildir.

FREUD VE PLATON'UN MİTOLOJİLERİ

Platon'un kavramlarından bir diğeri olan Eros kavramı Freud'un çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Aslında, Freud Eros ve (sonluluk ve sonsuzluğa doğru bir eğilime benzetilebilecek) ölüm içgüdüsü arasındaki mücadeleye öylesine sık atıfta bulunmaktadır ki, bu kavrama atıfta bulunarak açıkladığı pek çok olayda kendini bilinçli hissediyordu. Böylece *Civilization and Its Discontents* isimli çalışmasında şunları söylüyor:

> "Kimi okuyucular bu eserdeki Eros ve ölüm içgüdüsü arasında haddinden fazla çabanın formülasyonunu duymuş olmaktan etkilenmiş olabilirler. Bu durumun insanlığın içinde bulunduğu medenileşme sürecini karakterize edeceği iddia edil-

di; fakat aynı zamanda, bireylerin gelişimiyle bağlantısı kuruldu, buna ilâve olarak genelde organik yaşamın gizinin açığa çıkarıldığı söylendi."([1930] 1961: 86)

Böylesine geniş, gerçekten inanılmaz, Platoncu iddialar şüphesiz ki, Freud'u bir tek yöntemi herşeye uygulama isteğine sevketti. Freud, Platon ve Schopenhauer'un kültür bağlamında okunduğunda bu eleştirinin dozu azaltılabilir. Platon'a göre, gerçekten evrende var olan herşey gerilemeye, ölüme, daralmaya (*contraction*) doğru eğilim ile gelişme, daha büyük birlik ve genişleme oluşturma arasındaki bir dualizme konu olmaktadır. Benzer şekilde Schopenhauer'ın da, kesin bir şekilde, yaşama isteğine yaptığı vurguların evrendeki canlı cansız herşeye uygulanması anlamına geliyordu (krş. Magee 1983). Platon gibi Schopenhauer da erotiğin önemine vurgu yapıyordu.

Bennet Simon *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry* (1978) isimli eserinde kısmen bu çalışmayla ilintili bazı önemli öngörüler ileri sürmektedir. Sadece psikanalizin kökenlerini Platon'a kadar götürmekle kalmıyor, aynı zamanda, psikanalizi Platon'a da uyguluyor.[2] Kültürel öncüler araştırmasındaki psikanalitik yöntemi (ya da bu konuda Simon'un yorumunu) uygularken psikanalitiğin öncülerini araştırmak önemli riskler içeren bir yöntemdir. Bir yöntemi başka bir düşünce yapısına olduğu kadar kendisine de uygulamak mantıksal bir problem içerir. Psikanalitiği tarihe uygulayan ya da psikanalizin kökenlerini bulmaya çalışan her iki proje de bir şekilde ürkütücüdür; fakat bu iki projeyi aynı anda ele almak başlangıçtan itibaren kafa karıştırıcıdır.

Projemde, her ikisini de ele almayacağım. Freud ve Durkheim'ın, *tek başına düşünüldüğünde* Platon'dan ya da Schopenhauer'dan felsefeleri bağlamında yararlanmadıklarını iddia etmiyorum. Çünkü Freud ve Durkheim'ın sosyal bilimleri kurdukları ve Platon ve Schopenhauer'un hayal etmekte zorlanacakları alanlara girme cesaretini gösterdikleri aşikârdır.[3] Ayrı-

ca, Platon ve Schopenhauer'un Freudcu ve Durkheimcı yaklaşımlarla analiz edilmesi gerektiğini de iddia etmiyorum. Örneğin, Alvin Gouldner (1965) işlevselciliği Platon'un toplumsal çerçevesine uygulamak suretiyle bu hatayı yaptı. Freud'un Durkheim'dan neşet ettiğini ne bunun tersini ne de birini diğeriyle ilişkili olarak yargılayacağımı ileri sürüyorum. Bütün bu iddialardan uzak durmaya çalışacağım modernist, neo-Kantçı nedensel bağlantılar ve Hume sonrası ikilemleri peşin olarak kabul etmektedir. Bu çalışmam, Schopenhauer'dan Platon'a kadar uzanan süreçte Freud ve Durkheim'm fikirleri arasındaki *kültürel* benzerliklere yönelik daha güvenilir; fakat daha faydalı bir araştırmayı gerektiriyor.

Her bir düşünürün ve okuyucunun bu kültürel mitlere değer biçmesindeki bireysel zihinsel şaşkınlıklarını göz ardı ederek, bu bağlam ve bütün benzerliklerin sadece tesadüfi olduğuna dair post-Humecu sonuçtan sakınmak için temel referans noktaları bulacağız. Barbarlığın modernliğin orta yerinde nasıl büyüyüp geliştiği bilmecesinin Batı düşüncesinin özetinde bulunabileceği yönündeki bir önseziyle hareket ediyorum. Çeşitli düşünürlerin fikirlerindeki Platoncu mirasın nihai önemi Schopenhauer'un, Platon'un Eros kavramının bir yansıması olarak istencin önceliğine yoğunlaşmasıyla bağlantılı bakış açısından bahsedilecektir; fakat ne tek başına Platon ya da Schopenhauer (sanki bu olasıymış gibi), ne de bilimsel tartışmaların Platon'u ya da Schopenhauer'u. Bu tartışmalar, -Freud ve Durkheim'ı ele alan pozitivist gündemler gibi- hiç de girmek istemediğimiz kendi gündemlerini belirlemektedirler.

Daha da ötesi, psikanaliz bir yana, herhangi bir düşünce sisteminin kökenlerini göstermeye yönelik izlenmesi gereken belli bir prosedür yoktur. Hakkında fikir yürütülen iki düşünce yapısının yapı ya da içerik olarak ya da, aynı zamanda, ortaya çıkışları ya da diğer tesadüfi nedenlerin çokluğu (*host*) yönünden benzer oldukları ihtimali söz konusu olacaktır. Okuyucununki kadar, bu tartışmadaki kişisel yaklaşımım Freud ve Durkheim'ın çalışmalarının Schopenhauer'dan Platon'a

uzanan 19. yüzyıl sonu anlatıları bağlamında Batı kültür anlatılarının kırılmaları olarak okunan bu projenin sonuçlarıyla ilintili değildir. Böylesi bir bağlam, aksi taktirde sadece başka şekilde algılanamayacak yollara sevkedebilecek yeni başlangıç noktasını aydınlatacaktır.

Meseleyi bir başka açıdan ele almak için, bir analiz bağlamı olarak, Platon'un ve Schopenhauer'un felsefelerinin seçimi hakkında dogmatik olmak için hiçbir çaba sarfedilmemektedir. Bunları bir bağlamda kullanmanın haklı gerekçeleri vardır ve bunlar tartışılmaktadır. Fakat yeniden, tek başlarına düşünürler değil, kültürel fikirler ve bunların yansımaları çok daha fazla önemlidir. Platon, Schopenhauer, Veblen, Freud ve Durkheim benzer kollektif sunumlar, özler, düşünce alışkanlıkları ya da Batı bağlamında insan olmanın görünürdeki kalıcı sorunlarına verilebilecek herhangi bir adlandırmayla ilgilendiler. Söz konusu bu şaşırtıcı benzerlikleri gerçekliğin görünümlerinin bir diğer, irrasyonel, gizli bir yön olduğunu düşündüklerinden dolayıdır.

Simon'un yöntemle alâkalı getirdiği bu eleştirilerine rağmen, Platon ve Freud'u karşılaştırdığında ve çelişkilerini ortaya koyduğunda elde ettiği bulguları (eserinin 10. Bölümünde) tasdik edeceğim. Simon, örneğin Platon'un Eros, Freud'un da libido kavramını kullanmalarının benzer nedenleri olduğunu ileri sürmektedir. Hem Freud hem de Platon üst ve alt bölümler arasında ayrılmış bir zihin modelini ele almaktadırlar. Platon'a göre bu ayrım istence karşı akıl, ruha karşı beden (soma) ve diğer formlarını almakta; Freud'a göre ise bu ayrım bilinçe karşı bilinçsizlik, ego'ya karşı cinsel içgüdüler, ego'ya karşı id ve diğer yapıları almaktadır. Hem Platon hem de Freud zihnin alt bölümünün illüzyon halinde düşündüğünü ileri sürmektedirler ve her ikisi de benzer (*anthropomorphic*) bir dil kullanmaktadırlar.

Hem Platon hem de Freud çatışma modelini desteklemekte ve Aydınlanma'nın toplumsal düzen ve kontrol modeline benzemeyen içgüdüleri yönetme ihtiyacına vurgu yapmakta-

dırlar. Bu bağlamda, Simon *The Ego and the Id* ([1923a], 1974) isimli eserinde Freud'un Platon'un ruhu zıt yönlere çeken vahşi atlardan oluşan bir dizi atı kontrol etmeye çalışan bir at arabacısı nitelendirmesi gibi Freud da id karşısında ego'nun kontrolünü bir atı kontrol etmeye çalışan bir kişiye benzetmektedir. (*Phaedrus* 246a). Öte yandan bu modeller, Durkheim'ın ([1914] 1973) *homo duplex* kavramına benzemektedirler ve radikal bir şekilde, at takımının çok iyi eğitildiği varsayılan Aydınlanma modelinden farklılık arz etmektedirler. Hem Platon hem de Freud ruhun bu (yüksek ve alçak) iki farklı yönü arasında işbirliğine vurgu yapmaktadırlar. Örneğin, Freud'un süblimasyonu kullanması Platon'un *Symposium* isimli eserinde bedensel aşktan soyut güzellik aşkına doğru ilerlemeyi göstermesine benzetilebilir. Zıt olsalar bile, istenç ve düşüncenin mutlak anlamda birbirine gerekli olduğunu varsayan ve bir ölçüye göre bağdaştırmak zorunda kalan Durkheim ve Schopenhauer'daki benzer paradoksu bulmaktayız.

Terminolojiyi göz önüne aldığımızda, Simon, Platon'un duygular (*appetite*) kavramını kullanması, Freud'un içgüdüler (*Trieb*) kavramını kullanmasıyla "özdeşleştirilebilirliğine" inanmaktadır.[4] Simon şöyle diyor: "'İçgüdü' Freud'un kullandığı gibi aklı ve bedeni birleştirmektedir; içgüdü tensel isteklerin zihinsel sunumudur" (1978: 205). Bu doğrudur. Fakat Simon tarafından gündeme getirilen hususların büyük bir kısmı çok küçük bir değişiklikle Schopenhauer felsefesine de uygulanmaktadır.

Simon'un, Freud ve Platon karşılaştırmasına dayalı araştırmayı hiçbir şekilde ele almadım. Böylece şu ana değin yaptığım, Freud ve Durkheim'ın meşgul oldukları hermenötiğin postmodernistler tarafından gündeme getirilen hermenötikten farklı olduğunu göstermekti.

SANAT VERSUS SCIENCE

Daha önceki bölümlerde bazı çağdaş toplum bilimcilerinin Freud'un ve Durkheim'ın bilimsel olmayan bir dil kullanmala-

rını eleştirdiklerini gördük. Bundan kasıt tanımlayıcı, telkin edici ve zamanla kendini güya deneysel kanıtlamaya olanak tanımayan metafiziksel terminolojiye eğilimi anlamına gelmektedir. Lyotard (1984) ve diğer postmodernistler bilimsel anlatıların gerçeklik bağlamında sanatsal anlatılarla karşılaştırıldığında daha fazla imtiyazlı olmadığım ileri sürmelerine rağmen, pozitivistler gibi onlar da şeylerin (*things*) görünümlerinin altında yatabilecek metafiziksel özleri inkâr etmektedirler. Bu durum bir yorumun bir diğeri kadar iyi olabileceği sonucuna götürmektedir. Postmodernistlerle bilimsel statükoyu savunanlar arasındaki bu tartışma bağlamında Freud ve Durkheim'ı okumalarındaki iki aşırı uçtan kaçınmayı ümit ediyorum. Bu aşırı uçlardan biri Sosyolojinin bir sanat formu olduğunu iddia eden edebiyat yazarları ve hatta diğer sosyal bilimciler tarafından toplum bilimcilerine karşı sergilenen düşmanlık; diğeri ise sanatçılara karşı, bir şey uygulanır (*operatinalized*) hale getirilemedikçe anlamsız olduğunu iddia eden toplum bilimciler tarafından sergilenen düşmanlıktır. Schopenhauer'un *World as Will and Idea* isimli eseri bu tartışma çerçevesinde önemli bir çalışmadır, çünkü Schopenhauer sanat ve bilimi bir bütün olarak ele almaktadır.

Alvarez, *The Savage God* (1970) isimli eserinde, barbarlık konusunda şu anki tartışmayla son derece ilişkili bir analizi gündeme getirmektedir. Alvarez, intihar fenomenini edebi (*literary*) beğeni bakış açısından değerlendirmekte ve edebi kabiliyet eksikliklerinden ötürü sosyal bilimcileri intiharın gerçek bir şekilde anlaşılma şansını ortadan kaldırdıkları gerekçesiyle itham etmektedir: "Sanki intiharın bilimsel yönden anlaşılması için gerekli olan bu prosedürler konuyu gerçek dışı bir hale getirmiştir. Buna kısmen, büyük sosyolog Emile Durkheim sebep olmuştur" (A.g.e.: 87).

İnsan, Alvarez'in, Durkheim'ın yazılarından intiharın, yaşamı tahammül edilemez bulan insanlar hakkında olmadığını tahmin etmektedir. Alvarez, Jack Douglas'ın "anlaşılması güç çevirisini" eleştirmeye ve genelde sosyolojide şu sonuca varmaya kalkışmaktadır:

"Ne kadar çok şey yazılırsa, o kadar sığ bir alan ortaya çıkmaktadır. İntihar, sosyolojiye dair kitap ve makalelerin ulaştıkları sığ sonucu elde etmek için bile tuhaf bir deneyimdir. Açıkçası, araştırmacılar ciddi insanlardır, iyi eğitim görmüşlerdir ve çok iyi donanımlıdırlar, kimi zaman doğuştan yeteneklere sahiptirler ve meseleleri çok çabuk kavramaktadırlar. Bununla beraber, gerçekte kaleme aldıkları şeylerin tastamam gerçeklik dışı konular oldukları görülmektedir." (A.g.e.: 89)

Alvarez görmezden gelinmemelidir, çünkü eleştiri yönelttiği anlaşılması güç toplum bilimcilerinin algılamalarından gerçek kelimesinin anlamını tammlamamıştır. Bir noktaya değinmektedir. Durkheim'dan bu yana intihar konusunda kaleme alınan devasa araştırmalar yığınına rağmen, bizler Durkheim'm zamanından bu yana meseleyi ondan daha iyi anlamış değiliz. Ve Alvarez'in, Durkheim'm intiharı söz konusu bu anlaşılması güç yaklaşımından çıkarsadığı yönündeki eleştirisini kanıtlamak için Durkheim'dan alıntı yapmamış olmasına dikkat ediyorum. (Açıkçası, Durkheim'm büyük bir dokunaklılıkla yazdığı yönünde, bunun zıddmı ileri süreceğim) Belki de, Durkheim'ı ikincil kaynaklardan okudu ve bundan Alverez'in ortaya koyduğu eleştirileri hakkettikleri anlaşılıyor.

Alvarez'in içinde bulunduğu konumu, aslında üstü kapalı bir şekilde desteklediği anlaşılan bir sosyal bilimci Robert Nisbet'tir. Nisbet, büyük sosyologlar aslında sanatçılardır; daha az önemli sosyologlar bunu takdir etmekte yanılgıya düşmüşlerdir ve böylece başlangıçtaki öngörülerin önemini gözardı etmişlerdir demektedir. *The Sociological Tradition* isimli eserinde Nisbet şunları dile getiriyor: "Toplumun bakış açısı ve Durkheim'm intihar konusundaki büyük çalışmasının önemini dile getiren bir adam örneği düşünün. Temelde bu, bilimadamının olduğu kadar sanatçının da bakış açısıdır" (1966: 19). Aynı şey büyük sosyologlar için de geçerlidir. Örneğin, Simmel'i kastederek, Nisbet şunları dile getiriyor: "Sanatçının bakış açısını yabancının, dyad'ın, gizliliğin rolünü ele alıştan uzaklaştırdığınızda hayat veren herşeyi çıkarmış olursunuz" (a.g.e.:20)

Nisbet, *Sociology as an Art Form* (1976) isimli eserinde sanat ve sosyoloji arasında bazı çarpıcı karşılaştırmalar yapmaktadır. Örneğin, büyük sosyologların yaptıkları her türlü "görünümü" dile getirdiklerini iddia etmektedir:

> "Sosyolojideki en önemli husus 19. ve 20. yüzyıl başlarında Batı Avrupa'daki toplumsal, ekonomik ve siyasal oluşumların görüntülerinden ibarettir. Tocqueville ve Marx ve daha sonra Tönnies, Weber, Durkheim ve Simmel'in ortaya koydukları büyük çalışmalarda bize sundukları şey, herbiri kendi çağlarına özgü büyük bir romanda ya da tabloda bulunabilecek kadar ilgi çekici farklı bir dizi manzaradır." (A.g.e.: 7)

Bu konuda onunla hem fikirim. Söz konusu düşünürlerin kendi çağlarındaki romanların ve resimlerin büyük ölçüde Schopenhauer felsefesinin izlerini taşıdıklarını da eklemeliyim (bkz. Baillot 1927; Magee 1983; Simmel [1907] 1986). Nisbet, üniversitedeki hocaların büyük sosyologların sanatsal nitelikleri hakkında cahil oldukları ve konuyla ilgili kavramların çok daha sıradan ele alınmasını istediklerinden sosyoloji mezunlarının temel niteliklerinin heba edilmesinden üzüntü duyduğunu dile getirmeye devam etmektedir.

Nisbet'in iddiaları için söylenmesi gereken bir takım şeyler var. Fakat bu büyük idraklerin engellenmesine sebep, sanatın bütünüyle ihmal edilmesi olması kesin değildir. Sanatçılar çok iyi yazabilirler; fakat sık sık sosyolojinin en önemli ilkeleri konusunda büyük cahillikler sergilemektedirler. Bu bağlamda, örneğin, The *Myth of Sisyphus* isimli eserinde Albert Camus şunları dile getirmektedir:

> "İntihar bir toplumsal olgu olarak istisnai bir şekilde ele alınmadı. Aksine, başlangıçta, bireysel düşünce ve intihar arasındaki ilişkiyi ele almaktayız. Böylesi bir eylem, büyük bir sanat eseri gibi kalbin derinliklerinde yoğrulmaktadır. İnsanoğlunun kendisi bundan bihaberdir. Bir akşam tetiği çeker ya da yüksekçe bir yerden aşağıya atlar... Toplumun böylesi başlangıçlarla çok az bir bağlantısı vardır. Kurt, insanın kalbindedir. İşte bunun aranması gereken yer kalptir." (1955: 4)

Fakat bu kurdun kaynağı nedir? Birey mi? Ya da toplum gibi bireye dışsal bir şey mi? Tekrarlamak gerekirse, Halbwachs ([1930] 1978: 294) kendisini öldürmeyi tasarlayan bireyin bu tasarımında gerçekten toplumun rolünü ele almakta ve Durkheim sosyolojisi ve Schopenhauer felsefesiyle ilişkisinde de aynı yolu izlemektedir. Camus'ün sosyolojinin, özellikle de Durkehim sosyolojisinin, bu en temel önermelerinden birini, her ne kadar etkili bir şekilde dile getirirse getirsin, öylesine nedensel bir şekilde göz ardı etmesine izin verilmemelidir. En azından Durkheim -kendisini sanatçılardan ayıranson derece nitelikli yazma kabiliyetine ilâve olarak kendi konumuna dair argümanlarından yararlanmaktadır.

Özetle, modernitenin büyük anlatılarına karşı ortaya konan postmodernist isyan sanat ve bilim arasındaki ayrımı çözüme kavuşturmuştur; fakat her iki araç vasıtasıyla doğruyu anlamaya yönelik temellendirme ya da referanslara işaret etmemektedir. Bilimsel söylem ve anlatılar sanatsal söyleme göre artık imtiyazlı değildir. Bu iddialar statükonun savunusu karşısında böylesi radikal yıkımda (*deconstruction*) özgürleştiriciliği bulanlar arasında ortaya sürülen tartışmada yer almak yerine bizim amacımız üçüncü bir alternatif sunmaktır. Bu durum, Baudrillard (1981) ve diğerlerince iddia edildiği üzere, sunumların sadece sirküle eden kurgular olduğu anlamına gelmemektedir. Bunun yerine, sunumlar istencin reddedilmesidir (*objectification*) ve yüzeysel değerde ele alınmasalar dahi kültürel gerçeklikte temellenmektedirler, çünkü bütün gerçeklik daima gizlenmektedir ve engellenmektedir. Özellikle Durkheim'a göre bilim, sanat ve hatta din bile kollektif sunumlardan ibarettir; fakat bu sunumlar toplumsal güçleri ve gerçeklikleri temsil etmektedir.

Böylece, Freud'un ve Durkheim'ın "görünümleri" izlenebilir, aynı anda bu manzaranın yorumları lehine ya da aleyhine kanıtlar toplanabilir. Bize bilgisayar çıktılı bir liste gibi, deneysel olarak kanıtlanmış tanımlar ve hipotezler sunmalarını talep etmekle Freud ve Durkheim hakkında yargıda bulunmaya-

cağız -bu basitçe ne onların ne de 19. yüzyıl sonu düşünürlerinin bir tarzıdır. Fakat 19. yüzyıl sonu düşünce yapısında sıradanlıklar (*commonalities*) bulunabileceği gerçeği, ortak deneyimlerin gerçekliğin kollektif sunumlarına yol açtığını ileri sürmektedir.

Alternatifleri ele alınız. Freud ve Durkheim, kavramların -böylesi deneysel tanımlamalar için modernist temellendirmeler evrensel olarak geçerli kabul edilmektedir- deneysel tanımlarını sunmadıklarından ötürü şiddetli bir şekilde eleştiren kişi kendisini, daha önceki bölümlerde gözden geçirilen Gibbs ve Martin, Douglas ve diğerlerinin bulduğu yerde bulacaktır. Böylece Freud ve Durkheim'ın test edilemeyeceği söylenmek zorunda kalmak suretiyle bu iki düşünürün çalışmaları değersiz bir konuma indirgenecektir. Bu bir çözümsüzlük durumudur. Lyotard'ın (1984) yaklaşımını dikkate alır ve bu iki düşünürün ele aldıkları kavramların işaret ettikleri şeylere dair doğru bir yorumda bulunmazsa, subjektif kurguların hakim olduğu bir dünyaya bir tane daha subjektif kurgu ekleyerek katkıda bulunmuş olur. Fakat bu analiz için seçilen başlangıç noktasına dayanarak, sanat ve bilimin birbiriyle uyumsuz olmalarına gerek yok; ayrıca istenci temel alan göreceli doğrular bulunabilir. Sadece bu gerçekler belirli bir zaman ve mekânla sınırlıdır ve herhangi bir zaman diliminde değiştirilebilir.

Böylesi göreceli doğruları araştırmaktan maksat ne olabilir? Başlangıçta, pek çok yazarın 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl sonu arasında ilgi çekici benzerlikler bulduğunu gösterdik. Diğerleri Bloom'dan (1987) Simon'a (1978) ve Kierkegaard (1849)'a kadar yaşadıkları dönemlerle Platon'un gerçekliklerin sunumlarından bazıları arasında ortaklıklar bulmaktadırlar. Çünkü bilim evrensel anlamda geçerli doğrular bulduğunu iddia edemeyeceğinden, bilim çağdaş konuların aydınlığa kavuşturulmasına yardımcı olabilecek başka zaman ve mekânlarda elde edilen içgörüleri kullanamayacağını kabul etmemektedir.

YAPISALCILIK VE HERMENÖTİK

Freud ve Durkheim'ı okuma tarzımızın, ilk bakışta eserleri sık sık yapısalcılık ve hermenötik çerçevede sınıflandırılan Chomsky, Foucault, Lacan, Levi-Strauss, Lewin, Parsons, Saussure, Piaget, Laplanche, Pontalis, Ricoeur ve diğer düşünürlerin farklı çalışmalarıyla ilişkili olduğu anlaşılabilir. Fakat bizim okuma tarzımıyla hermenötik ve yapısalcılık olarak bilinen şey arasında önemli farklar mevcuttur. Yukarıda adları anılan yazarlardan bazılarına göre, hermenötik ve yapısalcılık katı kuralları ve standartları olan analiz yöntemleridir ve temelde modernist anlatıları kabul etmektedirler. Bu düşünürlerin çoğu görünümler altında var olan evrensel, zamandışı toplumsal düzen aramaktadırlar. Zaman, mekân ve nedenselliğin tesadüften başka bir şey olamayacağına dair neo-Kantçı ilkeyi kabul ettiklerinden bir görünüm altında, bir başka görünüm aramaktadırlar.

Bunun aksine Schopenhauer, Durkheim ve Platon'un ilham kaynağı oldukları hermenötik yaklaşımımızda başlangıçta bulunan herhangi bir doğru ya da gerçek yaşam akışından çıkartılan anları çürütüp değiştireceğini ileri sürüyoruz. Bunlar evrensel olmayan, pozitivist bağlamdaki doğrulardır. Bazı minimal düzenin anarşi karşısında tercih edilebilirliği noktasında yapısalcılıkla aynı görüşü paylaşmamıza rağmen, herhangi bir toplumsal düzenin herhangi bir maliyet karşılığında arzu edilebilir olduğu varsayımını reddediyoruz. Aynı zamanda, yukarıda zikredilen düşünürlerin çoğunun aksine, hepsi birden düzen benzerliğine sahip olduklarında dejenerasyon, kaos ve dengesizliği araştırmaktadırlar. Bu veya bir başka şekilde, şu anki analizimiz için 19. yüzyıl sonu ruhunu kullanıyoruz; halbuki çoğu yapısalcı başlangıç noktası olarak modernist anlatıları kullanmaktadır. Modernist anlatılarla genellikle sonu nihilizme ulaşan postmodern, anlatıcı karşıtı anlatılar arasındaki orta yolu sürdürmeyi amaçlıyoruz.

-Hermenötiğin başlangıcı olan (Schheiermacher 1977)- İn-

cil metnini yorumlarken kullanılan bir yöntemin, bilimsel olduğu varsayılan metinlerde kullanılanla aynı tür yorum olup olmadığı son derece tartışmalıdır. Hem Freud hem de Durkheim dini metinleri kendi bütüncül projeleri içinde ele almışlardı; fakat bu analizlerinden daima bilimsel sonuçlar çıkarmaya çalıştılar. Bunun gibi, Freud ve Durkheim'ın yorumlarının ne denli tutarlı olduğu bir yana, söylemlerinde kullandıkları temel referansları anmaksızın bu iki düşünürün çalışmalarının kullandıkları dilin süslü (*landscaping*) ve metaforik olmasından ötürü özellikle anlaşılması güç bilimsel çalışmalar, gelişigüzel anlatılar ya da salt kurgular olarak ele alınıp alınmayacağı bir fark oluşturacaktır.

Örneğin, Paul Recoeur şöyle demektedir: "Psikanalitik yorumların özü istencin semantiği ve çarpıtmanın (*distortion*) söz dizimi arasındaki ilişkiden ibarettir" (1970: 168). Benzer şekilde, Ellenberger (1970) Freud'un 19. yüzyıl sonu meslektaşlarından çoğu bu iki konuyla ilgili takıntıları olduğunu ileri sürmektedir. Bununla beraber Freud, kendisinin bir bilimadamı olduğunu ve -pozitivist standartlar bağlamında test edilebilir olmasa da- kendisine ağır eleştiriler yöneltenlerin bile kendisinin ortaya koyduğu iddiaların bazılarının postmodern gerçekliklerle ilişkilerde "doğru olduğunu" (*rign true*) kabul ettiğini söylüyordu. Diğer taraftan, postmodernizmin toplumsal gerçekliği hakkında bir görüş belirtmek için Freud'dan -Bloom, Adorno, Bellah, Lasch, Riesman ve diğerleri- yararlanan (*invoke*) pek çok yazar zorluk çekmeyecekti. Açıkçası, söz konusu bu kurguları sıklıkla kullanmak için Freud'un kurgularında bazı "objektif" durumlar olmak zorundadır. İhtimalki, "çarpıtmanın söz dizimi" (*the syntax of distortion*) insanların diğer insanların istedikleri ve ihtiyaç duydukları şeyi yanlış anlayacakları araçlara ihtiyaç duymak zorundadır. Muhtemelen, "arzunun anlamı" ve "çarpıtmanın söz dizimi" "Doğru olan nedir?" sorusuyla bilimsel olarak ilgilenmeyi gerektirmektedir.

Konuyu bir başka şekilde ortaya koymak için, Freud ve

meslektaşlarından çoğuna göre olduğu gibi, Schopenhauer'a göre de, bilim aklın, isteğin diğer yönünü de dikkate almak ve bilinçliliğin çarpıttığı ne ise onu bulunduğu yerden çıkarmak zorundadır. Böylece, söz konusu bu 19. yüzyıl sonu endişelerinden ötürü, Freud ve meslektaşlarını bilimsel olmadıkları gerekçesiyle göz ardı etmek için geçerli bir neden yoktur. Aklı ve dünyanın objektifliğini gözönüne alan bir tür mutluluk ve sıradanlık varsaydığından çağdaş bilimin büyük bir kısmının sözde bilim olduğunu ileri süreceğim. Bu mutluluk postmodern eleştiri için kolay bir hedef oluşturmaktadır.

MİTOLOJİ OLARAK İÇGÜDÜLER

Veblen, Pareto ve diğer pek çok çağdaşı gibi Freud da biyolojik olmayan çeşitli mitsel içgüdülere atıfta bulunmaktadır.[23] Pozitivist standartlara göre, bu içgüdüler arasındaki ilişkiler olağandışıdır. Bir zamanlar, Freud'un yazılarında, kendi kendini koruma içgüdüsü cinsel içgüdüyle çelişiyordu. Fakat daha sonra, bu içgüdülerin her ikisi Eros kavramı altında sınıflandırıldı. Platoncu Eros kavramı bir başka noktada yaşam ve ölüm içgüdülerine güç katacaktır. Bir süre için, Freud cinsel içgüdüyle çelişen ego içgüdüsü fikrini benimsemektedir. Freud adına bu büyük mitoloji oldukça belirsizdir, mantık dışıdır ve pozitivist standartları karşılama konusunda çelişkilidir. Fakat Schopenhauer'un *The World as Will and Representation* isimli eserinde yer alan isteğin çeşitli şekillerde ifadesi (manifestosu) konusundaki büyük spekülasyonlarla uygunluk arz etmektedir. Laplanche ve Pontalis'e göre (1973: 417) "Biyolojik bağlamda onu içgüdüden ayıran, Freud'un içgüdüsünün belirli karakteristiklerini örneklendiren benzeri olmayan cinsel içgüdüdür." Bununla beraber, Schopenhauer, Freud'un "cinsel dürtü, şiddetli arzunun en coşkunu, arzuların en büyüğü bütün isteklerimizin konsantrasyonudur" ([1818] 1969b: 580) ve cinsel organlar (*genitals*) istencin odak noktalarıdır (a.g.e.: 514). Çünkü hem Schopenhauer'a hem de Fre-

ud'a göre, cinsel içgüdünün nesnesi ya da hedefi önceden belirlenmiş değildir ve onun tatmin edici yöntemleri (*modes*) çeşitlidir.

Daha da ötesi, Freud sonraki yazılarında cinsel içgüdüleri Eros kavramıyla ilişkilendirme ve böylece cinsellik kavramını açıkça Platon'la irtibatlandırma eğilimi sergiledi. (Ve Schopenhauer'un Platon'a ulaşma yönündeki bilinçli çabaları unutulmamalıdır). Freud'a göre:

> "Psikanalizin cinsellik olarak adlandırdığı şey, hiçbir şekilde iki cinsiyetin birliğine ya da cinsel organlarda haz veren uyarılar meydana getirmekle ilgili bir dürtüye benzememektedir; cinsellik, Platon'un *Symposium* isimli eserinde geçen Eros kavramını içeren ve devam ettiren (*pre-serving*) her şeye benzemektedir." ([1925] 1974: 220)

Freud bir başka yerde şunları dile getiriyor:

> "Çocukların gözlenmesi suretiyle zorunlu kılınan cinsellik kavramının "kazınmasına" ve neyin ayartma olarak adlandırıldığına gelince, küçümser bir edayla psikanalize tepeden bakan biri psikanalizin genişletilmiş cinselliğinin Platon'un Eros kavramıyla nasıl bir tutarlılık arz ettiğini hatırlamalıdır." ([1905] 1974: 134)

Hiçbir şekilde Eros, libido, cinsellik ve içgüdü kavramları bağlamında Freud'un Platon'a yaptığı atıfları tümüyle ele almadım. Fakat konuya bakış açım; şayet Freud'u, içgüdü kavramının -kimi açılardan- Platon'un kavramlarıyla modernistler tarafından içgüdü olarak dilsel ya da biyolojik olarak anlaşılan şeyden daha fazla örtüştüğü noktasında ele alırsak, Schopenhauer'un Platon'la ilişkisi bağlamında Durkheim'ı da Freud'la ilişkilendirebiliriz. Çünkü Freud gibi, Durkheim da, insan olmanın yüksek ve alçak yönleri arasındaki değiştirilemeyen geriliminin kaynağını tespit etmek için dualitelerini Platon'unkilerle ilişkilendirmektedir.

Freud şöyle demektedir: "İçgüdüler teorisi bizim mitoloji-

lerimizden bahsetmektedir. İçgüdüler, tammlanamazlıkları içerisinde mükemmel olan mitsel bütünlüklerdir" ([1933] 1965: 84). Modernistlerin mitlerden anladıkları illüzyonu, kimi gerçek olmayan ve aslında asılsız şeyleri temsil ettiği yolundadır. Fakat Freud gibi Durkheim da ([1924] 1974) mitleri alt tabakalarında gerçekliği olan şeyler ve sunumlar olarak kabul etmektedirler. Schopenhauer mitleri ve Platon'un İdealarını istenci objektif olarak temsil eden en yüksek formlar olarak değerlendiriyordu. Benzer şekilde, Freud'un içgüdüler kavramını tam olarak anlamadığı son derece açıktır.

Freud, Durkheim, Veblen ve Jung kollektif hafıza sorunuyla ilgilenmişlerdi (Halbwachs ([1950] 1980): geçmişin -ve özellikle de barbar geçmişin kalıntıları- günümüze kadar gelebilmesiyle ilgilenmişlerdir. Bu sorun, babanın öldürülmesinden neşet eden kollektif suçun uygar yaşamda nasıl bir etkiye sahip olduğunu açıklamak zorunda kaldığı *Totem ve Tabu*'da ([1912] (1950) olduğu gibi, kariyeri boyunca Freud'u meşgul etmiştir. Veblen'de bu konuya değinmiştir; fakat Barbar düşünce alışkanlıklarının modern yaşamda devam ettiğine dair asla tatmin edici bir sonuca ulaşamamıştır. Durkheim da geçmişteki sunumların (örneğin anılar) şu ankilerle birlikte varlıklarını devam ettirebilecekleri gerçeğiyle boğuşmuştu. Böylece Freud'un, -kalıcı bir şekilde, zaman, mekan ve nedensellikten bağımsız bir şekilde- libido gelişiminin çeşitli safhalarının sunumlar olarak ve hatta bireysel değişiklikler olarak var olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Fakat Schopenhauer, kendisini çocuklukta ortaya koyan karakterin (istencin) oluşmakta ve göreceli olarak değiştirilemez olduğu iddiasındaki bütün bu düşünürleri dikkate almıştır. Bir ölçüye kadar hem Freud hem de Durkheim insanlık mirasının -bireysel ve kollektif- bilinçaltına (*unconscious*) yerleştirildiğine inandıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, Jung düşüncesinde ortaya çıktığı gibi, analiz edilmeye değer bir konudur -Ellenberg'e (1970) göre Schopenhauer felsefesinden kırılmadır ve hem Freud'u hem de Durkheim'ı etkilemiştir (*straddle*).

Ernest Jones "Freud'un, ölüm yaşamın amacıdır görüşünü dile getiren Schopenhauer'un konumuna yerleşmiş olduğu anlaşılıyor" (1981, 3. Cilt: 273) demektedir. Buna ilâve olarak, Freud ölüm ve yaşam içgüdülerinin her ikisinin de, psikanalizcilerin zihinlerini karıştıran bir kavram olan Eros'dan güç aldıklarını ileri sürmüştü (bkz. Laplanche 1976). Fakat bu durumda, Freud gerçekte Schopenhauer'un dualist istencini; aynı anda hem patojenik (*pothogenic*) ve yıkım kadar toplumsal ilerlemenin de temeli olarak hem de merhamet bağlamında sonsuzluğa özlem Durkheim'ın anomi olarak adlandırdığı şeyin eşdeğeridir. Bununla birlikte söz konusu bu sosyolojik ve kültürel mitler, yaşamın ölüme giden yolda kaza sonucu ortaya çıkan bir macera olduğu yolundaki Platon'un mitiyle ilişkilidir.

Civilization and Its Discontents isimli eserinde, Freud bu sorunu yeniden gündeme getirmektedir:

> "Fakat temelde, daha sonra kendisinden türetilebilecek şey, köken itibariyle orada olan bir şeyin hayat olduğunu varsayma hakkına sahip miyiz? Kesinlikle evet. Zihinsel alana ya da bir başka alana bağlı olup olmayan böylesi bir olguda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur." ([1930] 1961: 15).

Pozitivist ve modernist standartlarca ortaya konan böylesi bir girişimde şaşırtıcı olan daha fazla şey vardır, Bununla birlikte modernistler geleneklerin sürekliliğini açıklayamamaktadırlar. Hafızanın belirtileri artık mevcut değilse, hafıza nasıl varolabilir? Freud, Durkheim'ın ([1924] 1974) ortaya koyduğu akılsallaştırmaya benzer şekilde şunları dile getiriyor:

> "Hafızanın belirtilerinin yıkımıyla -ortadan kaldırılmasıyla-belirlenen şeyle aşina olduğumuz unutmayı varsayma hatasının üstesinden geldiğimizden beri, zihinsel yaşamda hiçbir şeyin yapılandığı şekilde tamamen yok olmayacağı yönünde zıt bir yaklaşım gösterme eğilimindeyiz -her şeyin korunduğu ve bu bir şekilde uygun koşullarda bir kez daha hayat bulabildiği gibi." (Freud ([1930] 1961: 15).

Freud bunu çok açık bir şekilde dile getirmemesine rağmen, istencin zamandan, mekandan ve nedensellikten bağımsız olarak var olduğuna dair Schopenhauer'un varsayımını dikkate almaktadır.

Freud'un bir sonraki girişimi "hayatın amacı basitçe zevk ilkesinin programlanmasıdır. Bu ilke başlangıçtaki zihinsel araçların uygulanması üzerinde egemendir." (a.g.e.: 23). Bu Schopenhauer'un yaşama isteğinin bir başka versiyonudur. Fakat organizmaya bu bağlamda dizginleri ele geçirme fırsatı verilirse kendisini ortadan kaldıracaktır: "Her türlü ihtiyacın kısıtlanmamış tatmini kendini kişinin yaşamının devam ettirilmesindeki ayartıcı yöntem olarak sunmaktadır... Fakat bir süre sonra iş, kendini cezalandırmaya varmaktadır" (a.g.e.: 24). Kısıtlanmamış zevk ilkesini, Durkheim'ın kavramlarıyla dile getirirsek anomik bir "sonsuzluk hastalığına" benzetebiliriz. Durkheim ve Schopenhauer için olduğu gibi Freud'a göre de, organizma bir tür *réglementation*'a ihtiyaç duymaktadır ya da yaşama isteği kendisi ortadan kaldırmaktadır.

Freud'a göre, uygarlık düzenleyici mekanizmalardan biridir. Strachey'ın "uygarlık" olarak çevirdiği bu Almanca kelime, ya kültür ya da uygar olarak çevrilebilecek olan "*Kültür*"dür. Ortaya çıkan bu tezatın uzun bir geçmişi vardır ve pek çok entellektüel tarafından dikkatli bir incelemeye tabi tutulmuştur; fakat Almanların Fransızca ve İngilizce uygarlık kelimesi yerine kültür kelimesini tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır.[6] Bu durum, kısmen, Almanya'nın Aydınlanma tecrübesinde yavaş davranması ve aynı zamanda, Fransız Devrimi'ne karşı Almanların sergiledikleri düşmanca tepkileridir.[7] Herhangi bir olayda, *The Future of an Illusion* isimli eserinde Freud şunları dile getirmektedir: "Kültür ve uygarlık kavramlarını birbirinden ayırmaya tenezzül etmiyorum" ([1927] 1955: 2). Freud kültürü şu şekilde tanımlıyor:

'Uygarlık' (*Kultur*) kelimesi hayatımızı atalarımızdan farklı kılan; iki amaca hizmet eden -yani insanoğlunu doğaya karşı koruyan ve karşılıklı ilişkilerini düzenleyen- başarıların ve düzenlemelerin toplamını tanımlamaktadır." ([1930] 1961: 36)

Freud "aşk, uygarlığın temellerinden biridir" iddiasında bulunmaktadır (a.g.e.: 48); fakat aşk tastamam bedensel (bireysel) ve hedef engelleyici (*aim-inhibited*) (toplumsal) olabilir. Freud'un "aşk" kavramını kullanımı açıkça Schopenhauer'un istenci hakkındaki bir diğer yaratıcı düşünmedir.[8] Böylece, "aşk bir taraftan uygarlığın çıkarlarına muhalifken, diğer taraftan uygarlık aşkı önemli kısıtlamalarla tehdit etmektedir" (a.g.e.: 48). Bedensel aşkı egoizmle ve hedef engelleyici (*aim-inhibited*), aşkı da kadercilikle karşılaştırırsak Durkheim'ın ([1897] 1951) düşüncesine paralel bir görüntü ortaya çıkar. Bu özellikle Durkheim'm ([1914] 1973) beden, duyular, içgüdüler ve benzeri konulara dair tartışmasına atıfta bulunduğu bağlamında doğrudur. Durkheim, ensestle ilgili kaleme aldığı ilk yazılarında bile gerçekte Freud'un cinsel aşkın uygarlık için tehditkâr bir niteliğe sahip olduğunu daha önceden dile getirmişti (Mestroviç tarafından ele alınmıştır, 1988).

İki tür aşka referansla Freud "bunlar arasındaki ayrımın kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır" der ([1930] 1961: 50) ve şöyle devam eder:

> "Bu aşk, kendisini ilk etapta aile ve bireyin ait olduğu daha büyük topluluklar arasındaki çatışmada ifade etmektedir. Uygarlığın temel girişimlerinden biri insanları daha büyük birlikler içerisinde biraraya getirmek olduğu çoktan algılanmıştır. Fakat aile bireyinden vazgeçmeyecektir."

Kollektif ve bireysel eğilimlerin birbiriyle mücadele halinde olduğuna dikkat ediniz -bu durum Durkheim'ın düşüncesinin gerekli bir ögesidir.

Cinselliğin kontrol edilmesine ilâve olarak uygarlık insanları saldırılarını kontrol altına almaya zorlamaktadır. Freud şunları dile getirmektedir: "İnsan topluluğunun birincil karşılıklı düşmanlığının sonucu olarak, uygar toplum ayrışma tehlikesi altındadır" (a.g.e.: 59). Freud, özellikle Marx'a atıfta bulunmak suretiyle, "insanoğlunun bütüncül olarak iyi ve komşusuna karşı yardımsever olduğu; fakat özel mülkiyet kuru-

munun insanın doğasını bozduğu" (a.g.e.: 59) yolundaki fikrini reddetmektedir. Hayır, Freud şöyle diyor:

> "Özel mülkiyeti ortadan kaldırmakla insanoğlunu, sevgi araçlarından biri olan yıkma sevgisinden mahrum bırakıyoruz... Fakat hiçbir şekilde insanoğlunun doğasındaki hiçbir şeyi değiştiremiyoruz. Saldırganlık mülkiyetle yaratılmadı." (A.g.e.: 60)

İnsanoğlunun uygarlıkta ne denli ilerlediği bir yana, Freud sevginin, saldırganlığın ve uygarlığı tehdit eden diğer güçlerin devam edeceğine inanmaktadır. Schopenhaurcu bağlamda, istenç düşünceden daha güçlüdür. Durkheim, benzer yaklaşımlardan yola çıkarak *Sosyalizm ve Saint-Simon* isimli eserinde Marx'ı eleştirmektedir ([1928] 1958). Durkheim'ın ve Freud'un Schopenhauer felsefesini benimsemeleri onları Marx'dan ve diğer Aydınlanmacı anlatıların iyimser takipçilerinden de ayırmaktadır. Freud ve Durkheim insanoğlunun temelde merhamet ve barbarca öge arasında parçalandığına ve bununla beraber, istencin az ya da çok yaşanan gerilime konu olduğuna inanmaktadırlar.

Bir sonraki girişim şu ana dek ortaya konan görüşler bağlamında son derece önemlidir. Freud şöyle diyor:

> "Uygarlık, amacı insan teklerini ve aileleri ve daha sonra ırkları, halkları ve milletleri büyük bir birlik içerisinde biraraya getirmek -insanlık birliği- olan, Eros'un hizmetindeki bir süreç olduğunu ekleyebilirim. Bunun niçin gerçekleşmek zorunda olduğunu bilmiyoruz; Eros'un işi kesinlikle budur. Bütün bu insanoğullarının birliği libidinal bir şekilde birbiriyle bağlantılıdır." ([1930] 1961) : 68)

Böylece, Eros'un insanoğlu üzerinde eylemde bulunan merkezkaç kuvvetin zirve noktası olduğunu görmekteyiz. Bu durumun tam olarak insanoğlunu, rasyonel ve faydacı hesaplama nedeniyle değil, kendiliğinden ve kendi bağdaşıklığıyla (*accord*) giderek daha büyük birlik yapılarına doğru sürükle-

mekte olduğu anlaşılmaktadır. Durkheim'ın iş bölümünün ilerlemesi ve uygarlığın *Toplumda İş Bölümü* ([1893] 1933) isimli eserindekine benzer şekilde tanımladığına dikkat çekmek önemlidir. Durkheim iş bölümünün, aktörden bağımsızlığı istenciyle aynı anda körüklendiğine ve nihayetinde bireyler için daha fazla mutluluk verici bir şekilde değil, daha az mutlulukla gerçekleştiğine inanıyordu. Aslında, Durkheim'a göre bu tam anlamıyla göz ardı edilmiş olmasına rağmen, hem Freud hem de Durkheim uygarlık konusunun çeşitli versiyonlarını ve bu konunun tutarsızlıklarını ele almıştı. Son olarak, Durkheim'ın kendi "libidinal" bağlılıkları (*attachment*) çeşitleri üzerine yoğunlaşması, Parsons'un normatif konsensüs kavramınca gölgede kalan düşüncesinin en ihmal edilen yönleri arasındadır.

Bununla beraber, Freud'a göre Eros çalışması saldırganlık ve ölüm içgüdülerince dengelenmektedir. Freud şöyle diyor:

> "Ve şimdi, sanırım, uygarlığın evriminin anlamı artık bizim için bilinemez değildir. Söz konusu bu evrim, kendisini insan türünde ortaya koyduğundan Eros ve Ölüm arasındaki, yaşam ve yıkım içgüdüsü arasındaki mücadeleyi temsil etmek zorundadır. Bu mücadele bütün yaşamın ibaret olduğu şeydir ve uygarlığın evrimi basitçe, insan türünün yaşamı için verilen mücadele olarak tanımlanabilir." ([1930] 1961: 69)

Ölüm içgüdüsü -merkezcil öge olarak- yukarıda açıklandığı şekilde merkazkaç olan Eros'a karşı yorumlanırsa, mantıksal bir şekilde, Durkheim'ın ([1912] 1965) insanoğlunun varlığının kollektif ve bireysel yönleri temel olarak birbirinden ayrıdır ve uygarlık süreçleri olarak artan, sürekli büyüyen gerilimler olduğu yönündeki kavramıyla karşılaştırılabilir. Ve Durkheim *Toplumda İş Bölümü* isimli eserinde yer alan uygarlık tartışmasında merkezkaç ve merkezcil güçler arasındaki zıtlığı gündeme getirmektedir. Özetle, Freud'a göre:

> "Dünyanın kendi etrafında ve bir merkezi sistem etrafında da döndüğü gibi, insan tekleri de, hayatta kendi yollarında gider-

ken aynı zamanda, insanlığın gelişimi yönünde de rol almaktadırlar. Fakat bizim fark edemeyen gözlerimize göre göklerdeki güçlerin oyununun asla değişmez olduğu yönünde anlaşılmaktadır; organik yaşam alanında güçlerin bir diğeriyle nasıl mücadele ettiğini; ve çatışmanın etkilerinin nasıl sürekli bir biçimde değiştiğini görebilmekteyiz. Böylece biri bireysel mutluluğa doğru giden, diğeri de diğer insan tekleriyle birleşmeye doğru adım atan bu iki şey her bireyde birbirleriyle çatışma halinde olmak zorundadırlar: ve böylece, aynı zamanda, bireysel ve kültürel gelişmeye ait bu iki süreç birbirine karşı düşmanca zıtlık içerisinde kalmak ve karşılıklı olarak temel dayanak noktalarına karşı koymak zorundadır." ([1930] 1961: 88)

Freud'un yukarıda zikredilen satırları Schopenhaur felsefesi kadar Platon felsefesinin de bir yansımasıdır ve Durkheim'm pek çok dualitelerinde benzer etkileri bulmaktadır.

FREUD'UN EROS KAVRAMINI KULLANMASI

Platon'un Eros kavramı, Schopenhauer'un yaşam isteği ve Freud'un yaşam içgüdüsü -yaşamın gizine dair bütün bu benzer tanımlamaların hepsi büyük R harfiyle yazılan rasyonalitenin Aydınlanma tarafından göklere çıkarılmasıyla çelişmektedir. Freud'un *Beyond the Pleasure Principle* ([1920] 1961) isimli eserinde, Eros kavramının zıddı bir işleve sahip olan ölüm içgüdüleri kavramını ortaya koyduğu çok iyi bilinmektedir. Bu çalışmayı bir kez daha gözden geçirelim. İçgüdüsel feragat, genelde, kültür ve toplumsal çevreden kaynaklanmaktadır. Böylece Freud annesi tarafından çok kısa bir süreliğine yalnız bırakılan ve kaybedilen nesnenin (annenin) telafi edildiği bir oyun oynamaya başlayan bir çocuk örneğini vermektedir. Freud'a göre, çocuk oyun boyunca algılanan kaybı tekrar etmekte ve bu kaybı özümlemektedir: "Oyunun kuralı artık bilinir hale gelmektedir. Bu durum, çocuğun büyük kültürel başarısıyla ilişkilidir -karşı gelmeksizin annesinin gitmesine izin

vermekle ortaya koyduğu içgüdüsel feragat (yani, içgüdüsel tatminden feragat)" ([1920] 1961: 9). Durkheim'ın bireysel-toplumsal ve Schopenhauer'un istenç-düşünce dikotomilerine farklı bağlamlarda geri döneceğiz.

Freud'un -diğer örnekler kadar- annesinin yalnız bıraktığı bu çocuk örneğinden çıkardığı sonuç tekrar etme zorunluluğudur. Zorlama düşüncesi, Veblen'in alışkanlıklar kavramını Durkheim'ın kısıtlılıklar kavramıyla bağlantılandırmada önemli bir köprü vazifesi görmektedir. Bütün bu kavramlar Aydınlanma'nın aktörün kendisini kültürden ve diğer kısıtlılıklardan özgürleştirme konusunda bir yeteneğe sahip olduğu yönündeki varsayımına meydan okumaktadır (Gellner 1992). İnsanlar niçin geçmişteki tecrübelerini, hatta çeşitli şekillerdeki en nahoş tecrübelerini tekrar etmektedirler? Freud bu soruya:

"Canlı bütünlüğün, dışsal yıkıcı güçlerin baskısı altında terketmek zorunda kaldığı şeylerin ilk durumlarını yeniden canlandıran organik yaşama içkin olan bir içgüdü ya da dürtüdür. Yani, bir tür organik elastikiyet ya da bir başka şekilde söylemek gerekirse, organik yaşama içkin olan eylemsizlik ifadesidir." ([1920] 1961: 30) olduğu şeklinde cevap vermektedir.

Freud, cinsellik içgüdüleri hariç bütün içgüdülerin şeylerin ilk durumlarına -nihai olarak ölüme- geri dönüşüne (*restoration*) yönelik bir amaç taşıdıklarını ileri sürmektedir (a.g.e.: 32). Kendini koruma içgüdüsü istisna değildir; bu içgüdü ölüme doğru giden yolda bir kavşak vazifesi görmektedir. Tek istisna cinsellik içgüdüsüdür, kelimenin daha geniş anlamıyla Platon'un Eros kavramıdır. Fakat Freud'a göre cinselliğin organizmadan ziyade kültürle ilişkili olduğu şeklindeki şüphesini gündeme getirmiştik.

Freud, bizi şu an içinde yer aldığımız kültür düzeyine taşıyan "insanoğlunun mükemmeliyete ulaşma içgüdüsü" kavramını reddetmekle zaman kazanırken kötümserliği ortaya çıkmaktadır. İşte burada, Freud'un kavramsal çerçevesine girme-

sine izin vermediği, modernist ilerleme içgüdüsü söz konusudur. "Bu yardımsever illüzyonun nasıl korunacağını bilemiyorum" diyordu Freud (a.g.e.: 36). Aksine, insanoğlunun kültür vasıtasıyla elde ettiği başarılar içgüdüsel baskı ve ilerlemenin bir bedeli olarak mutsuzluğu ortaya çıkaran Eros'un dualist, gerilim yüklü çalışmasıdır. Bu iddia ile Durkheim düşüncesi arasındaki kaba benzerlik Durkheim'ın ([1893] 1933) ilerleme fikriyle karşılaştırıldığında Herbert Spencer ve faydacıları eleştirmesi ve ileri (*advanced*) kültürel gelişmişliği ilerlemeci (*progressive*), rasyonel güç olarak değil, kollektif yaşama isteğinin -Freud'a göre Eros- bir parçasını oluşturan birbirine zıt iki güç arasındaki bir tür halat çekme mücadelesinin tedrici sonucu olarak algılamasındandır.

Freud, bilimin bu bağlamda Eros hakkında söyleyebileceği pek fazla bir şeyi olmadığını ileri sürerek yeniden Platon'a dönmektedir:

> "Elbette zihnimdeki şey Platon'un *Symposium* isimli eserinde Aristo'nun adına dile getirdiği ve sadece cinsellik içgüdüsünün kökeniyle değil, aynı zamanda, onun nesnesiyle ilişkili çeşitlemelerin en önemlisiyle de ilgilenen bir teoridir... Bu şair-felsefecinin bize sunduğu imaları izleyecek ve yaşama katılma anlarında canlı özlerin cinsellik içgüdüleri vasıtasıyla yeniden birleşmek için çaba gösteren küçük partiküllerin ayrıştığına dayanan hipotezi üzerinde çalışma zorluğunu göze alacak mıyız?" ([1920] 1961: 51)

Freud ortaya koyduğu dualizmini orijinal bir birliğe yaslamaktadır (fakat Schopenhauer da aynı şeyi yaptı). -Durkheim'ın *Moral Education* ([1925] 1961) isimli eserinde ve başka çalışmalarında dile getirdiği kozmopolit insanlık dinine uyan- insanlığın birliğini de içeren daha büyük birliklere doğru var olan dürtü cinsellik içgüdülerine, yaşam içgüdülerine ve Eros'a da aittir. Meseleyi daha net bir şekilde ortaya koymak için Freud şunları dile getirmektedir:

> "Genelde cinsel dürtüler olarak adlandırılan şeyler bizler tara-

fından, nesnelere yöneltilen Eros'un bir parçası olarak görülmektedir. Tahminimiz, Eros'un hayatın başlangıcından beri aktif olduğu ve inorganik özün yaşama gelişiyle varoluşa katılan ölüm içgüdüsüne karşı bir "yaşam içgüdüsü" olarak görüldüğü yönündedir. Söz konusu bu tahminler bu iki içgüdünün başlangıçtan bu yana birbirleriyle mücadele halinde oldukları varsayımıyla hayat bilmecesini çözmeye çalışmaktadırlar." ([1920] 1961: 55)

Tekrar etmek gerekirse, Freud sık sık "cinsel" içgüdüler ve genelde cinsellikle cinsel organların işlevlerine atıfta bulunduğu anlamına gelmediğini iddia ediyordu. Fakat bu bağlamda Freud'u yanlış anlamaya devam eden meslektaşlarım öylesine çok ki, bu açıklama yeterince sık tekrar edilememektedir. Laplanche ve Pontalis şu açıklamayı yapmaktadırlar (1973: 153):

"Freud'un herşeyi cinselliğe indirgediğini iddia eden eleştiriler bu karışıklık sona ermedikçe ortadan kaldırılamayacaktır: Freud'a göre "cinsellik, günümüzde yaygın bir şekilde, psikanalizde kullanıldığı şekliyle -yani Eros bağlamında" kullanılmalıdır."

Laplanche ve Pontalis Eros'un ve libido'nun birbiriyle ilişkili olduklarına dair daha fazla gözlemde bulunmaktadırlar. Freud aslında "sahip olduğumuz cinsel dürtülerin, bütün canlı varlıkları birarada ele alan şairlerin ve felsefecilerin Eros kavramıyla uzlaşacağını" ([1920] 1961: 50) yazıyordu. Eros'un yaptığı işi yapan libidonun cinsel içgüdülerin enerjisi olduğu iddiası Freud tarafından asla geliştirilemedi. Aksine, ölümünden kısa bir süre önce, Freud *Outline of Psychoanalysis* ([1938] 1969: 149) isimli eserinde "Bundan böyle, Eros'un toplam mevcut enerjisinden... 'libido' olarak bahsedeceğiz" diyordu.

Platon'un *Symposium* isimli eseri, Freud'un atıfta bulunduğu Eros kavramıyla bağlantılı bu tartışmayla ilgili bir başka yönü daha vardır. *Symposium*'da Diotima, Sokrates'e aşk tanrı-

sı Eros'a ulaşmada doğru yolda ilerleyecek olan kendisinin (Sokrat) içerisinde, bedeninde yer aldığı güzel aşk yapılarıyla (*form*) başlaması; fakat orada kalmaması gerektiğini söylemektedir. İnsan güzellik bilimini anlayana değin, genelde tedrici olarak güzel yapıları (*form*) sevmek zorundadır. Bu noktada, sadece beden değil, ruh da üretken (*pregnant*) bir nitelik arz etmelidir. Bir bağlamda, burada söz konusu olan iki dualizm vardır: Güzelliği aramak suretiyle ilk etapta bedensel tarzda, aşık gerçekte, orijinal aşıklar birliği olan "şeylerin ilk formuna" dönmeye çalışmaktadır. Bununla beraber, tedrici olarak "daha üst", bedensel olmayan, diğer şeyler arasındaki "devletlerin ve ailelerin düzeniyle" bağlantılı olan ruhani güzelliği sevmeye başlar.

Benzer şekilde, Durkheim da beden ve ruh; dünyevi ve kutsal (uhrevi); mükemmel ve eksik, nihayetinde birey ve toplum arasındaki dualizme vurgu yapmaktadır. Durkheim bu çatışmanın parçalanmış bir yapı arzettiğini ve merkezkaç-merkezcil, içsel-dışsal ve kutsal(uhrevi)-dünyevi başlıklar altında sınıflandırdığı pek çok farklı sunum vasıtasıyla dile getirildiğini fark etmiştir. Freud mükemmelleşmeye, yaşamda daha yüksek şeylere ve birliğe ulaşmaya doğru hareket eden dürtünün sonunda bedensel ve şeylerin ilk durumlarına geri dönmeye çalışan dürtülerle bozulduğunu vurguluyordu. Platon, Schopenhauer, Freud ve Durkheim çok küçük farklarla aynı mitten bahsetmektedirler. Freud ve Durkheim Batı kültürüne dair aynı miti dile getirmektedirler; Schopenhauer, Platon'un mitini ayrıntılı bir şekilde incelediğinin farkındadır. Schopenhauer'a göre, istenç de nihayetinde bedensel, şehevi, duygusal (*sensual*) ve birincildir. Genelde kültür başlığı altında sınıflandırdığımız herşey gibi sevginin üst formları da istencin gölgesini takip etmektedir. Schopenhauer, Platon, Durkheim ve Freud hepsi Aydınlanma'nın ve zamanımızdaki pozitivizmin ve Platon'un zamanındaki önde gelen entellektüel felsefecilerin miraslarına doğrudan muhalif bir geleneğin argümanlarını ortaya koymaktadırlar.

VIII
İNSAN DOĞASI'NI (HOMO DUPLEX) YENİDEN İNŞA ETMEK

"Bununla beraber homo duplex'in eski genel yasası (formula) gerçeklerle kanıtlanmaktadır. Basitlikten uzak bir şekilde, içsel yaşamımız ikili merkezî gibi bir yapıya sahiptir. Bir tarafta bireyselliğimiz -ve daha da önemlisi, bireyselliğimiz üzerinde temellenen bedenimiz... Diğer taraftan kendimizden başka şeyi dile getiren bizdeki herşey." (Emile Durkheim ([1914] 1973: 152)

"Sanırım günümüzde insanların hepsinde yıkıcı ve ayrıca anti-sosyal ve anti-kültürel bir eğilim içerisinde olmaları gerçeği dikkate alınmalıdır... Cinayetten ya da ensest ilişkiden korkan; fakat hırslarını, saldırgan dürtülerini ya da cinsel arzularını tatmin etmeyi inkâr eden ve yaptıkları yanlarına kâr kaldığı sürece yalan söylemekle, korkutmakla ve iftira ile diğer insanları yaralamakta tereddüt etmeyen çok sayıda uygar insan var." (Sigmund Freud ([1927] 1955: 14)

İnsan doğasının dualizmini çağdaş versiyonlarını yapı-bozuma uğrattıktan (*deconstruct*) sonra, modernistlerin üst özelliğin alt özelliğe göre daha güçlü ve daha "doğal" olduğu konusunda basit yaklaşımlarla bu kadim sorunu çözme eğiliminde oldukları farkedilir. Bununla beraber, ortodoks işlevselcilik içinde yer alan insanların aşırı sosyalleşmiş algılamaları postmodernist dünya görüşünde ortaya çıkmaktadır. Bu insanların sadece tek boyutlu değil, aynı zamanda, "bedene" egemen oldukları iddiasındaki yanlış bir dualizmdir. Bu her iki modern

referans çerçevesinde insanlık kültürünün üst özelliklerinin -kavramlar, mantıklılık, kurallar, "kurgular", normlar ve benzerleri- Doğa'nın geri kalan alanlarında kontrol edilemeyen bir şekilde hüküm süren yaşama isteğinin üstesinden gelebilecekleri ve kontrol edilebilecekleri varsayılmaktadır. Önceki iki bölümde Freud ve Durkheim'ı modern (ve postmodern) dünya görüşünden uzaklaştırmaya çalıştık. Bu iki düşünür alt özelliğin üst özellikten daha güçlü ve "doğal" olduğuna inanıyorlardı; böylece toplumsal kurallar bireylerin istekleri ve bu isteğin türevleri olan libido, egoizm, aç gözlülük, Eros, cinsellik ve diğer arzu türleriyle uzlaştığında ortaya çıkan gerilimle ilgilenmişlerdi. Bu bölümdeki amacımız Freud'un ve Durkheim'ın *homo duplex* kavramı ve bu kavramın sosyolojiyle ilişkisi üzerinde düşünmek ve yeniden inşa etmek olacaktır.

Freud bağlamında, temel kavramlar tartışması insan doğasının dualizmi tartışmasında ortaya çıkmıştı. Freud "içgüdüleri" tamamiyle birbirine çelişik olarak tanımlamaktadır. Freud'un söz konusu bu kavramların insanoğlu için ne anlama geldiği konusundaki görüşü üzerinde durmadıkça onun temel kavramlarını ele almak imkansızdır. Bu bölümde (her ikisi de dikkate alınmasına rağmen) Freud'un düşüncesinden ziyade Durkheim'ın düşüncesinde insan doğasının ikilemine (dualizmine) vurgu yapılacaktır. Çünkü Durkheim'ın kavramlarıyla insan doğasını algılayışı arasındaki bağlantı daha problemlidir. Probleme sebep bu bağlantının kurulup kurulamayacağını ele almak zorunluluğuyla bağlantılı değildir. Büyük bir olasılıkla sosyologlar, sosyolojinin kurucularının insan doğası hakkındaki görüşlerini incelemeye alışkın değillerdir. Bu tavır, daha sonra, sosyolojinin pozitivist yöntemler konusundaki vurgusunda da ortaya çıkmış olabilir. Durkheim'ın *homo duplex* isimli çalışması Schopenhauer'un istenç ve düşünce -detaya inersek "beden, istencin nihai mekânıdır- arasındaki zıtlığın gerçek bir kırılması olduğu ve bedenin ve bedenin "isteklerine" muhalif olan Platon'un İdealar formülasyonu üzerine inşa edildiği konusunda çok az şüphe söz konusudur.

Amaçlarımızdan biri ilk etapta, Durkheim'ın toplumsal gerçekler yorumunun ortaya koyduğu dualitelerin bazılarıyla ilişkili olduğunu göstermektir. Örneğin, birey ve kollektif sunumlar arasındaki fark göreceli olarak dünyevi ve kutsal arasındaki farkla ilişkili olabilir. Aslında, Durkheim'ın "*The Dualism of Human Nature and Its Social Speculates*" isimli eserine değinmek suretiyle, bu bağlantı daha net bir şekilde ortaya çıkarılabilir. Fakat bu konu hakkında spekülasyon yapmak gerekirse, Durkheim'ın "gerçek" toplumsal faktörlerle, toplumda ortaya çıktığı şekliyle toplumsal faktörler arasındaki ayrımının, aynı zamanda, sonradan kutsal ve dünyeviyle ilişki kurduğu "gerçeklik-yanılsama" dualizmiyle ilişkilidir. Kısacası dualiteleri ve kavramları birebir, gerçek bir şekilde sınıflamayı önlemek istiyoruz. Amacımız eski yanlış algılamaları aydınlatmak ve yeniden düzenlemektir. Aslında, bu bölümün sonunda Durkheim'ın kavramlarının ve dualitelerinin ayrıntılı bir şekilde sınıflandırılabileceğine dair bir beklenti içinde değilim. Fakat zaten böylesi bir amacım da yok. Daha önceki çalışmalarda yer almamış sorunların gündeme getirilmesini ve önemli olduklarının düşünülmesini ümit ediyoruz.

Aynı zamanda bu, Freud'un insan doğası dualizmi ile Durkheim'ınki arasındaki birebir ilişkiyi ya da bu ikisinin benzer veya farklı oldukları gerçek şekillerin (*ways*) listesinin yapılmasını beklemek, üzerinde durulması gereken noktanın gözden kaçırılması anlamına gelmektedir. İlk etapta, bir sosyal bilimcinin düşüncesini diğer bir sosyal bilimcinin düşüncesine indirgemeyi istemiyoruz. Belli ölçüde sosyoloji ve psikanaliz, Durkheim ve Freud kendi sahalarına çekilmişlerdir. Amacımız Schopenhauer ve Platon bağlamında her iki düşünürdeki insan doğasına ait kavramlar ve anlayışlar arasındaki bağlantının önemini gündeme getirmek ve bunlar üzerine yoğunlaşmaktır.

Eleştirel bir okurun, elmalarla insanların her ikisinin de derileri olduğundan benzer olduklarını söylemekle, Durkheim ve Freud'un Schopenhauer ve Platon'la bir takım ortak

yönlere sahip olmalarının önemli olmadığını dile getirebilir. Bir düşünürün Schopenhauer ve Platon'la mücadele etmesi ya da onları karşılaştırmasının elma ve insanların derilerinin olması gerçeğine göre daha önemli olduğunu düşünebilir. Böylesi bir problem -bu çalışmanın önemli ya da önemli olmadığı bağlamında- değerler sorununu gündeme getirmektedir ve bu çalışmanın değerli olduğunu kanıtlamak gibi tehlikeli bir işe girişme niyetinde değiliz.

DURKHEIM DÜŞÜNCESİNDE İNSAN DOĞASININ DUALİZMİ

Sosyologlar sık sık Durkheim'a göre, bütün insan eylemlerinin toplumdan kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bununla beraber, sık sık Durkheim'a yüklenen sorumluluk toplumu somutlaştırması ve psikolojiyi küçümsemesi bağlammdadır (Durkheim'in ve takipçilerinin reddettiği bir sorumluluk; bkz özellikle Bouglé 1938). Öyle anlaşılıyor ki, Durkheim'ın söylemek istediği şey tam da bu değildir. Bütün insan eylemlerinin kökenini topluma bağlamak için insan doğası tam anlamıyla ya da ağırlıklı olarak toplumsal olmak zorundadır. Yine de, böylesine aşırı sosyalleştirilmiş insanlığın suni bir yaratık ya da "doğal" olup olmayacağı kesin değildir -henüz tam anlamıyla çözümlenemeyen Rousseau, Locke ve diğer Aydınlanmacı düşünürlerce ortaya konan konulara değiniyoruz. Bunun aksine, Durkheim'ın "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions" isimli eserinin hemen başında şöyle diyor:

> "Yakın zamanlarda yayımladığımız *The Elementary Forms of the Religious Life* (*homo duplex*'le ilişkili) bu genel doğru için bir örnek teşkil etmektedir. Sosyolojik bakış açısına göre, dini olguları inceleme bağlamında doğamızın en temel özelliklerinden birinin bilimsel olarak açıklanabileceği bir yol tahayyül ediyorduk. Şu ana değin kitap hakkında yorumlarda bulunan eleştirmenler -bizi şaşırtacak denli- bu açıklamanın dayandığı ilkeyi algılayamadıklarından bu eserle ilgili genel bir

çerçevenin çizilmesi *Scientia* okurlarının yararına olacağını düşündük." ([1914] 1973: 150)

Durkheim, çağdaşlarından bazılarınca bile yanlış anlaşıldığını hissettiğinden bu makalede söylemek istediği husus üzerinde duralım. Bundan önce, 1914 yılındaki *homo duplex* kavramı hakkında kaleme aldığı makalesini, 1912 yılında dini konu alan çalışmasının bir sonucu kabul ettiğini vurgulamak aynı şekilde önem taşımaktadır. Dini konu alan 1912 yılında yayımlanan kitabı günümüzde böylesi bir bağlamda okunmamaktadır ve Durkheim'ın zamanında olduğu gibi yanlış anlaşılmaya devam edilmektedir. Durkheim sanki bu Kantçı formalizm tuzağına takılmış gibi okunmaya devam edilmesine rağmen, kendisi her iki çalışmanın da Kant'ın formel *a priorism*'ine karşı girişimler olduğunun farkındaydı (Bkz. La Capra 1972). Bunların gerçekte Schopenhauer'm *World as Will and Representation* isimli eserindeki anti-Kantçı niyetler olması ve Durkheim gibi Schopenhauer'un da dini sunumların sondan bir önceki önemine odaklanmak suretiyle düşüncelerini noktalaması ilginçtir.

1914 yılında kaleme alınan makalenin başlarında, Durkheim'ı "aşırı sosyolojizmin" kurucusu olarak yanlış anlayanları rahatsız edici bir yaklaşım sergilenmektedir. Durkheim şöyle yazıyor:

> "Sosyoloji toplum bilimi olarak tanımlanmasına rağmen, gerçekte söz konusu grupların oluşumunda temel ögesi olan birey üzerinde yoğunlaşmaksızın araştırmanın nesnesi olan insan gruplarını ele alamaz. Çünkü toplum bireylerin bilinçlerine nüfuz edebildiğinde ve onu "bu bilinçliliğin imgesi ve benzerliğinde" şekillendirdiğinde var olabilmektedir. Ayrıca, güvenle ve aşırı dogmatik olmaksızın, en önemlilerinden bazılarını içinde barındıran zihinsel süreçlerimizin büyük bir bölümünün toplumsal kökenli olduğunu söyleyebiliriz." ([1914] 1973: 149)

Durkheim'ın bir sonraki adımı *The Elementary Forms of the*

Religious Life isimli eserinde "doğamızın en karakteristik özelliklerinden birini" ortaya çıkardığını ileri sürmektir. Durkheim şöyle devam ediyor:

> "Atıfta bulunulan özellik insan doğasının yapısal dualitesidir. İnsanoğlu her yaşda büyük ölçüde bu dualitenin farkındadır. Aslında, insanlar her yerde kendilerinin radikal denecek kadar farklı beden ve ruh gibi iki heterojen varoluş tarafından şekillendirildiklerini fark etmişlerdir." (A.g.e.: 150)

Felsefeyle yakınlığı olan herkes, onlara göre "bedenin" istencin merkezi olduğu Platon'un, Schopenhauer'un ve diğer felsefecilerin yazılarında ortaya çıkan bu farklılığın önemini anlayabileceklerdir. Halbuki Kant kendinde şeyleri ya da isteği asla bilemeyeceğimizi ileri sürerken, Schopenhauer bunu düşünemeyebileceğimiz; fakat bedenlerimiz vasıtasıyla algılayabileceğimizi dile getirmektedir. İnsanoğlunun arzuları, hırsları, istençleri -bütün bunlar Evrene hayat veren yaşama isteğine yakın şeylerdir. Durkheim şöyle devam ediyor:

> "Bunun gibi evrensel ve kalıcı olan bir inanç saf yanıltıcı olamaz. İnsanoğlunda, bilinen bütün uygarlıklarda tecrübe ettiği doğasının dual olduğu hissini veren birşeyler olmalıdır." (A.g.e.: 151)

Durkheim'ın *homo duplex*'in *Elementary Forms* isimli eserin odak noktasını oluşturduğunu kabul ettiği gerçeği, Parsonscu toplumsal entegrasyon ve toplumsal kontrolün engelinde (deli gömleği) bu klasik yanlış okumaya büyük bir tezat olarak durmaktadır. Durkheim şöyle demektedir:

> "İnançlar ve kültler sisteminin temelinde, alındıkları yapıların bölünmüşlüğüne rağmen, benzer objektif öneme sahip olan ve her yerde aynı işlevleri yerine getiren sayısız temel sunumlar ya da kavramlar ve ritüel davranışlar olmalıdır." ([1912] 1965: 17)

Durkheim şöyle devam ediyor: "Dini sunumlar kollektif gerçeklikleri dile getiren kollektif sunumlardır." (a.g.e.: 22)

Schopenhauer'un da dini inançları insanoğlunun varoluşsal durumunu yansıtan deneysel gerçeklikler olarak kabul etmesi ilginçtir. Schopenhauer, dinleri monoteizme karşılık politeizm temelinde ayrıştırmayan; fakat kesintisiz iyimserlik-kötümserlik bağlamında ele alan ilk düşünürler arasında yer alıyordu. Bir başka deyişle, dini sunumlar bir toplumdaki istencin objektifikasyonunun bilincini yansıtmaktadır. Durkheim'a göre:

> "*Homo duplex*'in eski genel yasası gerçeklerle örülmüştür. Basitlikten uzak, iç hayatımız ağır başlılığın ikili merkezine benzeyen birşeylere sahiptir. Bir taraftan bu bizim bireyselliğimizdi ve daha da özel olarak dayandığı *beden*imizdir." ([1914] 1973: 152: vurgular bana ait).

Schopenhauer da "bedenin tek başına somut istek, istencin nesnelliği olduğunu" ([1818] 1969a: 175); insanların bedenleri vasıtasıyla istenci bilebileceklerini ve "bütün bedenin kendi başına bir istenç olduğunu" ([1818] 1969b: 250) iddia etmektedir.Durkheim'ın iddiasına göre, Saint Augustine'nin erken dönem Hıristiyanlığında bedenden nefreti gözde hale getirdiği (*fashionable*) ve bu bağlamda yeni-Platonculuğun izlerini takip ettiği düşünüldüğünde bu eski bir formülasyondur. Durkheim konuyu şu şekilde bağlıyor: "Öte taraftan bizden başka şeyler dile getiren bizdeki herşeydir" ([1914] 1973: 152).

Bu satırlar içselleştirme (benliğin bilinçli yapısı haline getirme) kavramını desteklemek için kullanılacaksa, Durkheim'a göre bireyin iki zıt gücü içselleştirmesine dikkat ediniz. Durkheim, *Sociology and Philosophy* isimli eserde dile getirdiği iddialarıyla tutarlılık arz edecek ([1924] 1974) şekilde şunları dile getirmektedir:

> "Bu iki grup bilinç durumu sadece kökenlerinde ve niteliklerinde farklı değil, aynı zamanda, bunlar arasında gerçek bir düşmanlık da söz konusudur. Bunlar karşılıklı olarak birbirine zıttır ve birbirlerini yadsımaktadırlar. Bedenlerimizin en

derinlerine kök salmış olan içgüdü ve tutkuları suçlamaksızın ve kendi içimizde bir ayrıma neden olmaksızın moral kaynaklara ulaşamayız."([1914] 1973: 152)

Yukarıdaki alıntı ve Freud'un moralite gibi "yüksek" yaşam hedeflerinin içgüdülerin terkedilmesine dayanan kavramı arasında yanılgıya yer bırakmayacak bir benzerlik vardır.

Durkheim'm makalesinde değindiği bir diğer husus deneyciliğin ve idealizmin felsefi doktrinlerine karşı düşünceler ileri sürmektir. Şayet Durkheim, insan doğasının dualist bir yapıya sahip olduğunu önerecekse, bunu gerçekleştirmek zorundadır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken husus Durkheim için deneyciliğin ve idealizmin yanlış olduğu, çünkü bu iki olgunun kendisinin ileri sürdüğü temel dualizmi içermeyip sadece tek boyutunu oluşturduğudur. Fakat bu noktada da, Durkheim hem *World as Will and Representation* isimli eserinin başlarındaki doktrinleri hem de bunları "transandantel idealizmle" bağdaştırmasına karşı gelen Schopenhauer'un görüşlerini örnek almaktadır. Böylece, Durkheim bir sonraki girişimde bulunmaktadır:

"Problemi çözmek yerine onu ortadan kaldıran teorileri reddedersek elimizde kalacak olan teoriler kendilerini açıklanması gereken gerçekliği teyit etmekle sınırlı olanlar olacaktır, bu gerçekliği açıklayan değil. ([1914] 1973: 157)

Sorunu ortaya koyan; fakat sorunu açıklamayan bu teorilerden biri Platon'a aittir. Durkheim sorunu şöyle ortaya koymaktadır:

"Herşeyden önce, Platon'un koyduğu genel yasaya (*formula*) yönelik ontolojik bir açıklama söz konusudur. İnsanoğlu kendinde iki dünya birleştiğinden ötürü çift varoluşa sahiptir: Bir tarafta zeki olmayan ve ahlâk dışı bir konu; diğer tarafta İdealar, ruh ve iyi konusu. (A.g.e.: 157)

Bu pasaj kısmen, Ellenberger (1970) ve Simon (1978) tarafından keşfedilen Platon, Schopenhauer, Freud ve Durkhe-

im arasındaki önemli bağlantıyı ortaya koymaktadır. Bununla beraber, okuyuculardan bazıları kimi haklı gerekçelerle, Durkheim'm Platon'la ilgili yorumunun son derece aşırı olduğu yönünde itirazda bulunabilirler. Diğer taraftan Durkheim'm Platon'a dair yorumu Schopenhauer ve Freud'un değerlendirmeleriyle uygunluk arz etmektedir. Daha da ötesi, en azından Platon'un *Phaedon* isimli eseri, Platon felsefesinin, ölümü bir yükten başka bir şey olmayan bedenden kurtuluş olarak algıladığını iddia ettiği yönündeki Durkheim'm yaklaşımına destek vermektedir.[1] Durkheim şöyle devam ediyor:

> "Çünkü bu iki dünya doğal olarak birbirine zıt olduğundan, içimizde mücadele etmektedirler; her ikisinden birşeyler taşıdığımızdan kendimizle çatışma halindeyiz." (1914) 1973: 157).

Okuyucu, bu yaklaşımın, bireyi uygarlığın düşmanı ve kendi içerisinde sürekli bir çatışma yaşayan bir varlık olarak karakterize eden Freud'un düşüncesiyle benzerlik taşımasının önemini anlamak için Durkheim'ın konumunun aşırılığını anlamak zorundadır. Daha 'mantıklı' bir iddia insanoğlu zaman zaman çatışma halinde olan organizma ve toplumsal ihtiyaçları üzerine temellenen gerilimin daha büyük ya da daha küçük derecelerinde yaşamasını gerektirdiği yolundaki iddia olabilir. Fakat bunun aksine Durkheim'ın konumu "mantıklı değildir" ve son derece dramatiktir: organizma ve toplumsal varlık doğal olarak her zaman için birbirine muhaliftirler.[2]

Durkheim, sorunu doğru bir şekilde anladığından ötürü Platon'u takdir etmekle beraber, bu sorunu açıklamaya muktedir olamadığından ötürü de suçlamaktadır. Durkheim'a göre, bu açıklama *homo duplex*'in daha önceki bütün tanımlamaları "dünyevi-kutsal" dikotomisi olarak özetlenebileceği ve bu dikotominin gerçek olan bir şeylere tekabül ettiği yönündedir. En azından kutsal-dünyevi dikotomisiyle ilişkili olarak, bu durum Schopenhauer felsefesinin yaratıcı bir açıklaması olmasa da çıkış kaynağıdır. Durkheim şöyle açıklamaktadır:

"Doğamızda yer alan bu ikilem (dualite), bütün dinlerin temelinde yer alan şeylerin kutsal ve dünyevi ayrımıdır ve bu durum aynı ilke çerçevesinde açıklanmak zorundadır. Daha önceleri alıntı yaptığımız, kendilerini maddi nesnelere endekslemiş (*fixed*) olan basit kollektif idealler olan kutsalları göstermeye çalıştığımız *The Elementary Forms of the Religious Life*'da ortaya koymaya çalıştığımız kesinlikle bu açıklamadır." ([1914] 1973: 159)

Kutsal daima "yüksek" ve ahlâki olanla ilgilidir. Ve kutsalın dünyevi karşısındaki bu kollektif sunumları gerçek ilişki durumlarıyla uyuşmaktadır. Ya da Durheim'ın, Schopenhauer'un sistemine atıfta bulunarak dile getirdiği gibi:

"Ayrıca, insanoğlunun kendisini çift varlıklı olarak hissetmesi nedensiz değildir: insanoğlu gerçekte çift varlık taşımaktadır. Kökeni ve doğası itibariyle birbirlerinden farklı olan ve sonunda hedef olarak belirledikleri iki bilinçlilik durumu söz konusudur. Bir sınıf sadece, çoğunlukla doğrudan ilişkili oldukları organizmalarımızı ve nesneleri dile getirmektedir. Bu sınıfın son derece katı olan bilinçlilik durumu bizleri sadece kendimize bağlamaktadır ve kendimizi bedenlerimizden ayırabilmekden daha fazla onları kendimizden uzaklaştıramıyoruz. Bunun aksine, diğer sınıfın bilinçlilik durumu toplumdan gelmektedir: toplumu bize yönlendirmektedirler ve bizleri de bizi aşan şeylere bağlamaktadırlar... Ayrıca, birbiriyle yakın ilişki içerisinde olmalarına, son derece farklı ögelerden oluşmalarına ve bizleri farklı yönlere sevketmelerine rağmen, iki parçadan müteşekkil olduğumuz ve iki varoluş gibi olduğumuz kesinlikle doğrudur." (A.g.e.: 161)

Freud'a göre de, insanoğlunun organizmacı yönü merhamet ve yapıcı etkiler kadar yıkıcı etkilerinin de kaynağıdır. Bu bağlamda, Freud ve Durkheim, Scpohenhauer'la zaptolunmamış istencin bütün suçların, egoizmin, ahlâksızlığın ve konumuz olan barbarlığın kaynağı olduğu yolunda hem fikirdirler. (Fakat aynı zamanda istek, daha sonra göreceğimiz gibi merhametin de kaynağıdır.) Durkheim da şunları dile getirmektedir:

"Kısacası, bu ikilik, aynı anda yöneldiğimiz çifte varoluşla uygunluk içerisindedir. Bunlardan biri salt bireyselcidir ve organizmamızda kök salmıştır; diğeri ise toplumsaldır ve toplumun bizde yansımış halinden başka bir şey değildir. Tanımladığımız düşmanlığın kaynağı, bunun içinde yer alan ögelerin doğalarından bilinmektedir. Hakkında örnekler verdiğimiz bu çatışmaların bir taraftan duyumlar ve duyumsal arzular ile diğer taraftan entellektüel ve moral yaşam arasındadır; ve rasyonel eylemimiz -teorik veya pratik olsun ya da olmasın- toplumsal nedenlere bağlıyken, arzuların ve egoist eğilimlerin bizim bireysel yapılanmamızdan kaynaklandığı aşikârdır." (A.g.e.: 162)

Durkheim'ın, Kant'ın *a priorism*'den farklılık gösterdiğine dikkat ediniz. Durkheim'a göre, insan rasyonalitesinin temeli toplumdur. Akıl tek başına neden olamaz. Fakat Durkheim'a göre rasyonalite, temel noktası istenç olan bedenden türememiştir. Böylece, rasyonalite merhamet kadar barbarlığın da karşısında bulunmaktadır.

Durkheim'ın konumunun aşırılığı, bireysel ve kollektif sunumlar arasındaki farka bağlı olarak anlaşılabilir. Bu önemli bir hususdur, çünkü Durkheim'ın düşüncesinin mantıksal tutarlılığını ileri sürmektedir. Kimi çağdaş sosyologların yaptığı gibi Durkheim da toplumun bireysel sunumlardan geliştiği görüşünü paylaşsaydı, temel dualizmini öne sürmezdi. Benzer şekilde, *homo duplex*'in iki kutbunun da güç bağlamında eşit olduğu ya da üst özelliğin alt özelliğe göre daha güçlü olduğunu ileri sürseydi, Durkheim kendi kötümser bakış açısını benimseyemez; Aydınlanma düşünürlerinden biri olurdu. Fakat Schopenhauer gibi aslında Durkheim da, her iki özelliğin eşit derecede "doğal" olmalarına ve sonuç itibariyle insanoğlunun arzularının doğa tarafından doymak bilmediği ve acıya katlanmaya yol açmasına rağmen, *homo duplex*'in "alt" özelliğinin daha güçlü olan özellik olduğunu varsayıyordu. Durkheim şunları dile getiriyor:

"İnsan doğasının ızdırap veren (*douloureux*) yapısı bu hipo-

tezle açıklanmaktadır. Toplum, bireyin doğal ve kendiliğinden gelişme kaydetmesiyse bizlerin bu iki parçası birbiriyle ahenk içine girer ve çatışmadan birbirlerine uyum sağlarlar: Birinci bölüm, ikincinin uzanımı ve bir şekide tamamlayıcısı olduğundan ikincinin direnciyle karşılaşmaz."(A.g.e.: 162)

Fakat Durkheim'a göre, "toplum kendi doğasına sahiptir ve sonuç itirabiyle, ihtiyaçları bireyler olarak sahip olduğumuz doğamızdakilerden tamamiyle farklıdır: bütünün çıkarları bu parçanınkiler olmak zorunda değildir." (a.g.e.:163). Durkeim'ın bir sonraki cümlesi özellikle Freudcu yaklaşımı gözler önüne sermektedir: "Ayrıca toplum, kalıcı ve külfetli fedakârlıklar yapması için varoluşumuza ihtiyaç duymaksızın oluşturulamaz ya da devamlılığı sağlanamaz" (a.e.g.: 163)

Uygar bir yaşam sürmek hoşnutsuzluk ve gerilim anlamına gelmektedir demeye getirmektedir -Freud bu argümanı *Civilization and Its Discontents* isimli çalışmasında ortaya koymuştu. Uygarlık ve insanın biyolojik etkileri arasındaki gerilimin asla aşılamayacağına inanan Freud gibi Durkheim da insan oğlunun verili durumları olan bu gerilimlerin asla çözüme kavuşturulamayacağına inanmaktadır. Aslında, Durkheim gerilimlerin daha da kötüleşeceğini göstermek için Freud'un kötümserliğinden daha da ileri gitmektedir ve bu bağlamda Durkheim Freud'dan ziyade Schopenhauercu bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü Schopenhauer Aydınlanma'nın istencin ortaya çıkmasına hizmet ettiğine ve daha büyük acılara yol açtığına inanıyordu.[3] Durkheim bu konuyu şöyle tamamlamaktadır:

> "Bizim tek tek varlığımızdaki toplumsal varoluşun rolü tarih ilerledikçe daha da artacağından, insanoğlunun kendisine karşı daha küçük bir düzeyde direnç göstereceği; insanoğlunun daha kolay ve daha az gerilimin yaşandığı bir hayat sürebileceği bir dönem olması olası değildir. Bunun aksine, eldeki bütün veriler bizi uygarlığın gelişmesiyle artması için, içimizdeki bu iki farklı oluş arasındaki mücadelede çaba sarfetmeye zorlamaktadır." (A.g.e.:163)

İki dünya savaşının nedenleri ve sonuçları, nükleer kıyımın her zaman için geçerli tehdidi ve yeryüzünün herhangi bir köşesinde devam eden bir çatışmayla birlikte dönüp bir kez daha Freud ve Durkheim'ın yazılarına baktığımızda bu iki düşünürün keskin öngörülerini takdir etmemenin zor olduğu görülecektir. Gerçek anlamıyla, insanoğlunun kültür ve teknik yeterlilik olarak adlandırılan derinlikli eğitiminin bütünü onun saldırganlığı, vahşiliği ve yıkıcılığını düzeltmemiş ya da evcilleştirmemiştir. İşlerin gittikçe daha da sarpa sardığıyla ilgili bir örnek verilebilir. Bununla beraber, böylesi bir argüman başarısız olabilir. Şu anda insanlık kendi varoluşunu nükleer silahlarla birkaç kez ortadan kaldırabilir. Fakat soğuk savaşın sona ermesine rağmen, uygar yaşam tarzlarının soykırım sonrasında ortaya çıkacağına inanarak nükleer "zafere" yönelik stratejiler geliştirenler vardır.

Her halükârda, Durkheim makalesini bu dehşet verici açıklamayla bitirmektedir. Freud'un çalışmalarına aşina olan bir okuyucu süperegoya karşı id düşüncesinin Durkheim'ın dualizmine paralel olduğunu çoktan hesaba katmıştır. Elbette Freud'un, ümit edebileceğimiz en iyi şeyin memnuniyetsizlik olduğu yolundaki dehşet verici iddiası çok iyi bilinmektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi Freud, Durkheim ve Schopenhauer arasındaki uygunluk bu bağlamda gerçek değildir. Fakat buradaki önemli husus *homo duplex*'in (kendisiyle birlikte) bireylerin topluma (toplum karşısında) ödemek zorunda oldukları acı ve ızdırabın fedakârlığı ve maliyeti olduğuyla alâkalı fikridir, çünkü istenç düşünceden daha kuvvetlidir. Aslında sosyolojik araştırmalarda göz ardı edilmeye devam edilmesine rağmen, Durkheim *Elemantary Forms* isimli eserinde konuyu şu şekilde ortaya koymuştur: "Son ve idealist dinler için son derece önemli olduğuna inanılan bir inanç varsa bu ıstırap çekmek ([sorrow] *douleur*) için kutsallaştırıcı bir güçle ilişkili olan bir inançtır, çünkü "bizzat toplumun kendisi bu bedele karşılık gelir" ([1912] 1965: 354). Durkheim şöyle devam ediyor:

> "İnsanoğlunun gücünü övmeye rağmen, toplum sık sık bireylere karşı kabadır; toplum bireylerden sürekli fedakârlıklar beklemektedir; toplum bizim doğal arzularımıza şiddetle yanıt vermektedir, çünkü bizi sahip olduğumuz konumumuzdan öte bir yere yerleştirmektedir. Topluma karşı sorumluluklarımızı yerine getirirsek, toplumsal yaşamın bütününe içkin olan içgüdülerimize şiddet uygulamaya hazırlanmak zorunda kalırız." (A.g.e.:356)

Durkheim 1914 yılında yazdığı makalesinin son cümlelerinde modern dinlerdeki kötümserliğin, insanlığa şu hoş olmayan gerçeği hatırlattığını söylemektedir:

> "İnsanoğlunun mutsuzluğu artmaya devam etmektedir. Modern insanlığın büyük dinleri, verdiğimiz mücadelenin ortasındaki tezatların varlığı konusunda ısrarcı olan dinlerdir. Bu dinler, sadece aşağılık kompleksi içerisindeki toplumların olgunlaşmamış (*crude*) kültleri var olurken ve neşeli bir güven ilham ederken, bizleri işkence çekip acıya katlananlar olarak tanımlamaya devam etmektedirler. Dinlerin dile getirdikleri şeyler insanlığın yaşayarak elde ettiği tecrübeleri dile getirmektedirler." ([1914] 1973): 156)

Durkheim "bizler böylece acıya katlanmaya maruz bırakılmış durumdayız" ve hayvanlarla karşılaştırma yaparak "insanoğlu tek başına yaşamında acıya katlanmak için bir yer açmaya zorlanmaktadır" demektedir (a.g.e.: 154). Durkheim kariyerinin başlangıcında *İş Bölümü* ([1893] 1933): 243) ve *İntihar* isimli eserlerinde dinle ilgili iddialarını dile getirmişti. "En uygar insan topluluklarının büyük dinlerinin erken dönemlere (kadim) özgü toplulukların basit inançlarına göre kederle karışık daha büyük korku içermesi son derece dikkat çekici bir gerçekliktir" ([1897] 1951: 366). Durkheim'm modern dinlere biçtiği kötümserlik ile Schopenhauer'un ([1818] 1969b: 603-46) Yahudilik -Eski Ahit- ve diğer kadim döneme ait dinlerle karşılaştırıldığında Hıristiyanlıkta -Yeni Ahit- ve Protestanlıkta ortaya konan kötümserliğin pek çok imalar

taşıdığına dair görüşleri arasında son derece belirgin bir benzerlik vardır.

ANOMİNİN ANLAŞILMASI

Kant Aydınlanma'nın umut vadeden ışıltıları arasındaki gelişmeyi gözlemledi. Durkheim gerçekten Kant'ın takipçisiyse insanoğlunun mutsuzluğunun ilerlemeyle artacağı yolundaki öngörüsü nasıl açıklanabilir? Diğer taraftan, bu yaklaşım Schopenhauer'un felsefeye attığı bir imzadır. "Alt" özellik "üst" özelliğe göre daha güçlü olduğu yolunda insan doğasının dualizmine dair Schopenhauercu yorum Durkheim'ın bütün çalışmalarında yer almaktadır. Bellah'ın (1973: xiii), Durkheim'ın gerekli bir kitap yazan entellektüellerden biri (Schopenhauer bu türde yazan bir diğer düşünürdür) olduğu konusundaki kanaatiyle hem fikirim.

Durkheim'ın anomi kavramı, istencin düşünceden daha güçlü olduğunu ileri süren *homo duplex* kavramından kaynaklanmaktadır. Durkheim'a ([1897] 1983: 281) göre, anomi anormal iş bölümü sayesinde maddeleşen (*solidify*) bireyler arasındaki *déréglement* ya da zihinsel dengenin bozulması durumudur. Klasik kapitalist teoride olduğu gibi, zihinsel dengenin bozulması -kendi çıkarını düşünmenin isabetli sonuçlara ulaştıracağı yolundaki klasik faydacı doktrinine dair- insanın arzuları üzerindeki ahlâki kurallar oluşturmak için toplumun sarfettiği çabalardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Durkheim istençte içkin olarak doymak bilmezliğin varlığını ileri sürdüğünden, böylesi teşebbüslerin tezat ve istikrarsız hatta tehlikeli olduğuna inanmaktadır. Durkheim anomiyi dile getirdiği *İş Bölümü*, *İntihar* ya da bir başka eserde hiçbir noktada düzenlemeyi, aşırı toplumsallaşmış gelenek içerisinde yazan Gibbs ve Martin (1958) ve diğer düşünürler tarafından iddia edildiği üzere bir tür büyüsel gelenek ya da toplumla bütünleşmeyle özdeşleştirmemiştir. Aksine Durkheim sempatiyi, arzuyu ve *homo duplex*'in alt özelliğinden neşet eden diğer duygusal güç-

leri öylesine güçlü tasvir etmektedir ki, bunlar her zaman için toplumu tehdit etmektedirler, çünkü toplum istençle karşılaştırıldığında *homo duplex*'in Schopenhauercu versiyonunda *daha zayıf bir güçtür.* Böylece, Durkheim'a göre, *règlementation*, toplumun her bir evrim basamağında gerekli olan merkezkaç ve merkezcil güçler arasındaki dengesine aittir. Böylece alt özellik üst özellik tarafından dengelenmektedir. Fakat, alt özellik üst özelliğe göre daha güçlüdür. Durkheim, *Professional ethics and Civic Morals* ([1950] 1983) isimli eserinde *pek çok* ikincil grubun -Devlet, aile, Kilise, ulus, birlikler (corporation vb.)- bireyin istencini kısıtlamak için bireye baskı yapmak zorundadır. Bireysel istenç modern toplumlardaki bütün bu engelleri bu şekilde aşmasına rağmen, "birey kültü", "insanın, insanlığın Tanrısı olduğu" ([1897] 1951: 363) kollektif anlayışıyla toplum tarafından kutsallaştırılmış bir hale gelmektedir.

Daha da ötesi, Schopenhauer felsefesiyle iyi ilişkiler kurmakla anominin *dérèglement*'i ahlâksızlığı ileri sürmektedir. Durkheim için olduğu gibi Schopenhauer için de egoizmden - ve anomik motivasyonlar temelde egoisttirler- türeyen motivasyonlar ahlâki eylemlerin temeli olamamaktadırlar. Bu bağlamda her iki düşünür de, doğrudan doğruya faydacı toplum teorisine meydan okumaktadır. Daha da ötesi, çağdaş felsefeciler her iki düşünürü bu esnek olmayan kuralı benimsediklerinden ötürü eleştirmekte ve ben-merkezci eylem için ahlâki bir temel bulmaya çalışmaktadırlar (bkz Atwell 1990; Hall 1987). Ayrıca, Durkheim'ın aşırı konumu bir "ahlâki gerçekler bilimiyle" (Mestrovic tarafından tartışıldı. 1988) ilgili kariyeri boyunca devam edegelen düşüncesiyle tutarlılık arz etmektedir. Böylece, *İş Bölümü* eserinin girişinde anomiye normsuzluğun kimi faydalı (*bland*), değerden uzak durması olarak değil de olumsuz atıfta bulunmaktadır. ([1893] 1933: vi).

Durkheim bu konuda şunları söylemektedir: "Bu kitapta ekonomik yaşamın içinde yer aldığı yasal ve ahlâki anomi durumu hakkında ısrarla durmaktayız" (1893) 1933: 5). *İnti-*

har'da olduğu gibi bu çalışmada da Durkeim'ın toplumun ekonomik sektörünü egoizmin ve anominin ana kaynağı olarak kabul ettiğine dikkat edilmesi önemlidir. Durkheim sadece meslekleri (*business profession*) eleştirmemekte, salt bencilce yaklaşımlar bağlamında dünyadaki ekonomik alışkanlıkların nasıl olup da diğer toplumsal kurumlara ve toplumsal yaşamın geri kalan kısmına yayıldığı konusunda düşünce üretmektedir:

> "Bütün zamanımızı meşgul eden görevlerde çok iyi farkında olduğumuz çıkarımızın dışında bir başka kural takip edersek, ilgisizliğe, kendimizden vazgeçmeye (*self-forgetfulness*) ve fedakârlığa bağlı kalmayı nasıl öğreneceğiz? Bu bağlamda ekonomik disiplinlerin yokluğunun etkileri, ekonomik dünyanın ve sonuç itibariyle dejenere olmuş kamu ahlâkının ötesine taşımakta başarısız olamaz." ([1893] 1933: 5)

> "Bu bağlamda, Veblen'in de meslekler konusuyla ilgilenmesine rağmen, Durkheim'ın ekonomik anomi tartışması Veblen'in ([1899] 1967) toplumsal yaşamın bütün sektörlerine de nüfuz eden sınırsız prestij sorununa müdahalesiyle alay etmesini onaylamaktadır. Bu durum, aynı zamanda, Frankfurt Okulu'nun meta olarak birbirleri tarafından bireylerin modern davranışlarını ele alan pek çok eleştirmeni de onaylamaktadır. Durkheim'a göre: "Göstereceğimiz gibi, sürekli yinelenen çatışmaların ve ekonomik dünyanın öylesine vahim bir manzara sergilemesinin çok çeşitli düzensizliklerinin nedeni bu anomik durumdur" ([1893] (1933): 5)."

Durkheim, *homo duplex*'in, toplumsal kutbunun neo-işlevselciler tarafından ileri sürülen toplumsal düzeni başarıyla gerçekleştirmek için alt özelliği içermeye muktedir olmadığını düşünüyordu. Böylece Veblen ve Schopenhauer'un yazdıkları akılda tutularak, barbarizme yol açan egoist yönleri telafi etmek için *homo duplex*'in alt özelliğinin diğer güçlü yönlerine değinmektedir. Merhamet, sempati ve Hıristiyan ahlâkının diğer yansımaları bu irrasyonel güçlerden kimilerini oluşturmaktadır. Durkheim'ın lonca benzeri birliklerin ve ailenin

anomiyi ortadan kaldırmak için yeniden canlandırılmasını savunması ve bir çözüm olarak normatif konsensüs gibi bir şeye atıfta bulunmaması işte bu yüzdendir.

Parsons, Giddens, Lukes, Alexander ve diğer Aydınlanmacı toplumsal düzen savunucuları salt görev, uygunluk ve toplumu birarada tutmada önemli işlevi olan normlara itaati dikkati göz önüne almada Kant'ı rehber edinmekte, Durkheim ise Schopenhauer ve Nietzsche'nin izinden gitmektedir. Durkheim'ın takipçisi Bougle (1926: 34) Durkheim'a göre toplumun sadece bireyleri kısıtlayan "süper polis" olmadığını vurgulamaktadır. Aksine, toplum Kantçı olmayan istenç kalitesi (niteliğiyle) toplumsal değerleri çevreleyen bir mıknatıs, "ateş yığını bir ocak"tır. "Değerler nefesimizi tıkayacak ölçüde bize baskı yapan ölü ağırlıklar değillerdir; aksine ortak bir noktada birleşme çabamızdan doğan ve doğmaya değer cazibe merkezidirler" (a.g.e.: 37). Fakat arzu, sadece zihni etkileyen toplumsal normların kurgusal olarak benliğin bir parçası olan zihinle ilgili değil, aynı zamanda, istenç ve kalple de ilgilidir. Durkheim toplum üyelerinin sevgi ve sevgiden türeyen olgularla birarada tutulduğunu ilkel ya da modern bütün dinlerde, toplum üyelerinin kardeş olduklarını söylemektedirler ([1912] 1965: 175). Schopenhauer'a göre olduğu gibi, Durkheim'a göre de istek Aydınlanma'nın temelidir:

> "Toplumun etkisi bizi diğerlerine yaklaştıran sempati ve dayanışma duyarlılığını ortaya çıkarmış olan şeydir... Toplumsal rolümüzü oynamak için zekâmızı geliştirmeye (*extend*) çabalıyoruz ve bu yolda güven ve bilgi aktarmak suretiyle böylesi bir gelişme için araçlar sağlayan gene bizzat toplumun kendisidir. ([1897] 1951: 211)[4]

Genelde, Durkheim insan doğasının sosyolojik olduğu kadar psikolojik yönü üzerinde de kafa yormuştur. Böylece, *Ahlâk Eğitimi* ([1925] 1961) isimli eserinde çocukların eğitimi üzerinde durmakta ve çocukların ne bencil ne de ben duygusundan uzak bir şekilde gerçek doğalarını sergilemeleri sağ-

lanmaktadır. *Ahlâk Eğitimi* bağlamında, Durkheim'm *İntihar* isimli eserinde yer alan her toplumun egoizm, anomi, özgecilik ve kadercilik eğilimlerine ihtiyaç duyduğu ve "birbirlerini dengeledikleri yerde ahlâki aktörün herhangi bir intihar düşüncesine karşı kendisini savunan denge durumunda olduğuna dair" ([1897] 1951: 321) iddiası daha iyi anlaşılabilmektedir. Bu eğilimler istenç ve düşünce arasındaki Schopenhauercu muhalefetin normal yansımalarıdırlar. Durkheim bu iddiayı ortaya koymaktadır, çünkü egoizm ve anomi merkezkaç güçlere karşı dururken özgecilik ve kadercilik *İş Bölümü* isimli eserinde andığı merkezcil güçlere karşı durmaktadır. İnsanoğlu doğası gereği bölünmüştür ve ancak kendi organizması ve toplumun evrim durumuna göre ihtiyaç duyulan uygun bir dengenin sağlanmasıyla hayatta kalabilir.

Durkheim'ın çalışmalarının hepsini ne incelemiş ne de alıntı yapılan eserlerinin tamamını tartışmış değilim. Fakat Durkheim'm 1914 yılında yazdığı makaleye atfen kullanılan dualizmin Durkheim'm entellektüel tarihinden yalıtılmış bir olay olmadığını göstermiş olmayı ümit ediyorum. Aksine, *İş Bölümü*'ndeki ([1893] 1933) *homo duplex* kavramından *Dinsel Yaşamın Temel Yapıları* ([1912] 1965) isimli esere ve Durkheim'm kariyerinin son yıllarına değin izlenebilir. Kesin bir şekilde, bu dualizm bireyin özneliğinin kollektif sunumları karşısındaki Durkheim'm üstün (*extreme*) konumuna dayanmaktadır -bu iki eser de felsefi olarak ayrı varoluş düzeylerinde yer almaktadır; fakat alt, organizmik özellik üst toplumsal özellikten daha güçlüdür. *Homo duplex*'le ilgili belirli bir döneme özgü bu yaklaşım Durkheim'ın anomi kavramını ilerleme ve genel aydınlanma tarafından şiddetlendirilen -denetim altına alınmayan sınırsız arzular durumu olarak yaklaşımını açıklamaktadır. Bu durum, Durkheim tarafından alıntılanan Kant, Comte ya da bir başka Aydınlanma geleneği düşünürüne göre Schopenhauer felsefesine daha çok benzerlik göstermektedir. Bu aşırı konumu nedeniyle Durkheim mantıksal olarak tekrarbetekrar insan varlığında içkin olan bir gerilime -kesinlikle

ortadan kaldırılamaz olan bir gerilime- geri dönmeye zorlanmaktadır.

Okuyucu, bireysel sunumların kollektif sunumlardan kaynaklandığını -ya da bunun tersi- ileri sürdüğünü kabul ettiğini hayal etmekle Durkheim'ın düşünce yapısındaki bu dualizmin önemini muhtemelen daha iyi takdir edecektir. Bu ilk konum, Durkheim'ı bireylerin toplum tarafından belirlendiği aşırı sosyolojizmine sevkederdi. Bu yaklaşım, Durkheim'ın konumunun tipik bir yanlış anlaşılmasının göstergesidir; fakat ortaya koyduğumuz sayısız örneklerle bu yaklaşımın yanlışlığı gösterilmiştir. İkinci konum Durkheim'ı, toplumlarla karşılaştırıldığında salt bireylerin toplumların birer yansımaları olduğu yönündeki aşırı psikolojizme sevkederdi. İşte bu, çağdaş sosyolojide giderek popülarite kazanan ya da en azından aşırı sosyalleşmiş bakış açısına alternatif olarak hizmet eden görüştür (bkz. Giddens 1976b). Fakat bu konum, sosyolojinin niçin diğer sosyal bilimlerden farklı bir bilim olduğuna dair Durkheim'ın bakış açısında gerekli bir nedeni ortaya koyduğundan ve Durkheim -faydacı ve çağdaş ekonomik teori tarafından kutsallaştırılan- kısıtlanmış egoyu uygarlık için tehlike arzedeceğinden Durkheim'ın öfkeyle ve tutarlı bir şekilde reddettiği konumdur.

FREUD'LA BAĞLANTILAR

Laplannche ve Pontalis (1973) bağlantı (*binding*) kavramını Freud'un tekrar edilmesi gereken zorunluluk tartışmasıyla ve bunun *Beyond the Pleasure Principle* ([1920] 1961) isimli çalışmadaki Eros'la ilişkisini irtibatlandırmaktadırlar. Eros, zerreciklerden bireylere kadar herşeyi -ölüm içgüdüsünün işlemesine muhalif bir şekilde- daha büyük birlikler halinde biraraya getirmekte ve birleştirmektedir. Ölüm içgüdüsünün "bağları koparıcı" -kaotik duruma geri dönme arzusu- ve Eros'un ise "bağlayıcı" bir güç olduğu söylenebilir. Freud konuyu şu şekilde dile getirmektedir: "Eros'un hedefi daha bü-

yük birlikler teşkil etmek ve bu suretle bunları korumaktır - kısacası birbiriyle irtibatlandırmaktır; bunun aksine, yıkıcı içgüdünün amacı ise bağlantıları birbirinden ayırmak ve böylece şeyleri (*things*) yıkıma uğratmaktır" ([1938] 1969: 148).

"Bağlayıcı" (*binding*) kavramının gündeme getirildiği 1895 yılı ile Eros kavramının gündeme getirildiği 1938 yılı arasındaki süreye dikkat ediniz. Bu bağlantı Freud'un çalışmalarındaki birliği kanıtlayacak en güçlü olgulardan biridir.

Laplanche ve Pontalis (1973: 436), Oedipus Kompleksi'nin mirası olan süper-egonun ebeveyn aktörlüğünün bir temsili değil, bütün bir kültürün temsili olduğunu vurgulamaktadırlar. Daha da ötesi, burada içerilen kültürel-bireysel dikotomi hakkında, Laplanche ve Pontalis'in vurguladığı gibi daha önceden araştırma yapılmıştır:

> "Oedipus Kompleksi, ebeveyn tarafından çocuk üzerinde uygulanan gerçek bir etkiye -gerçek bir duruma- indirgenemez. Oedipus Kompleksi'nin faydası, doğal olarak elde edilen tatmine götüren yolu engelleyen ve (Jacques Lacan'ın vurguladığı bir husus olan) istenç ve yasa arasındaki çözülmez bir bağlantı oluşturan yasaklayıcı (*proscriptive*) bir aktörü (ensest ilişkiyi men eden aktör) harekete geçirmesi gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda görüldüğü üzere, öncelikle Malinowski tarafından gündeme getirilen ve daha sonra "kültür" okulu mensuplarınca devralınan söz konusu eleştiriler sınırlarım yitirdi... Uygulamada kültürlerle karşılaştırıldığında, psikanalistler hangi toplumsal rollerin yasaklayıcı (*proscriptive*) aktörlüğe hayat verdiğini (*incarnate*) ve toplumsal modların özellikle çocuk, çocuğun doğal nesnesi (anne) ve kanuni hamisi tarafından oluşturulan üçgen yapıyı dile getirdiğini incelemeye çalışmışlardır. Oedipus Kompleksi'nin böylesi yapısal algılaması *Structures Elementaires de la Parente* isimli eserinde ensest ilişkinin yasaklanmasını evrensel bir kural ve bir "kültürü", "Doğa'dan" farklılaşmanın asgari koşulu haline getiren Claude Levi-Strauss tarafından ortaya atılan tezi teyit etmektedir." (A.g.e.: 286)

Örneğin, Freud *Civilization and Its Discontents* isimli eserinde konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> "Bir kişinin babasını öldürüp öldürmemesi ya da bundan kendisini alıkoyup koymaması gerçekte kesin (*decisive*) bir durum değildir. İnsan her iki durumda da kendisini suçlu hissetmektedir, çünkü suçluluk duygusu kararsızlık nedeniyle ortaya çıkan çatışmanın, Eros ve yıkım ya da ölüm içgüdüsü arasındaki sonsuz çatışmanın bir ifadesidir. Bu çatışma insanın birlikte yaşama sorumluluğuyla yüz yüze kaldığı sürece devam edecek bir çatışmadır." ([1930] 1961: 80)

Daha önceki tartışmamızdaki bağlantıya dikkat ediniz. Oedipus Kompleksi sözde tartışmakta olduğumuz dualitelerin bir kalıtıdır. Freud şöyle devam ediyor:

> "Toplum aileden başka bir yapı kabul etmediği sürece bu çatışma kendisini Oedipus Kompleksi'nde ifade edecektir. Topluluğu büyütmek (*widen*) için bir teşebbüs gerçekleştirildiğinde, aynı çatışma geçmişle bağlantılı yapılar içerisinde devam etmektedir... Babayla ilişkilerde ortaya çıkan şey toplumsal grupla ilişkilerde tamamlanmaktadır. Uygarlık -tutarsızlıktan kaynaklanan ortaya çıkmamış çatışmanın; sevgi ve ölüm arasındaki sonsuz mücadelenin bir sonucu olarak- bir bütün olarak aileden topluma doğru genişleyen gelişmenin gerekli bir yönelimiyse, daha sonra kaçınılmaz surette suç duygusunun artışı gibi bir bağlantı söz konusu olmaktadır. (A.g.e.: 80)

Açıkçası, şayet bir kişi babasız büyürse ya da ebeveyn aktörlüğünün asgari düzeyde seyrettiği bir kültür içerisinde yetişirse, Oedipus Kompleksi, Eros ve Schopenhauer'un istenç ve düşünce arasındaki zıtlığının yansıması olan ölüm içgüdüsü arasındaki mücadele nedeniyle muhakkak ortaya çıkacaktır. Aslında Oedipus Kompleksi, Durkheim'ın *homo duplex* kavramında da içkin olan kollektif çatışmaya karşılık bireysel çatışmanın bir türüdür.[5] "Suç" yerine kullanılan Almanca kelime "borç" olarak tercüme edilebilir ve topluma karşı bir borç ifadesi olarak Freud tarafından bu şekilde kullanılmaktadır.

Durheim da, sık sık bireyleri topluma ve uygarlığa olan borçlarına atıfta bulunmakta ve bu borcu ödemenin bir şekli olarak kendini adama kavramının birey ve toplum arasındaki gerilimini dile getirmektedir.

Sürekliliğe karşı tehditin Freud'un çok çeşitli dualizmleri vasıtasıyla gerçekleştiği görülmektedir. Toplum ve kültüre dayanan süreçlerle, savaştaki bütünlükte (*organism*) temellenen süreçler aynı konuyu teşkil etmektedir. Durkheim gibi Freud da zamanla çok kesin bir şekilde, söz konusu bu süreçlerin biyolojik süreçlerle fiziksel sunumlar arasındaki ayrımını gündeme getirmektedir. Bunun aksine, Freud'un çağdaş yorumcularından bazılarının epistemolojileri bu özeni göstermemektedirler, çünkü bu yorumcular Freud'u Aydınlanmacı bir düşünür olarak anlamaya çalışmaktadırlar. Durkheim'ın *homo duplex* kavramında olduğu gibi, Freud'un bu süreçler arasındaki düşmanlığı tasarımı da evrimle azalmamaktadır ve evrimin son ürünü orijinalinden daha iyi olması gerekmemektedir.

Durkheim'ın ([1924] 1974) bireysel ve kollektif sunumlar tartışması, Freud'u ele alan pozitivist yorumcuları şaşırtan onun ortaya koyduğu mitolojisindeki özellikleri açıklamaktadır. Freud'un kullandığı içgüdüler kavramının, -içgüdülerin Durkheim'ın sunumlar kavramını kullanıma sokmak suretiyle- içgüdülerin nasıl bedensel isteklere dayandığını kabul ettiği anlaşılabilir; fakat bunlar biyolojik olgular değildir. Freud'un, Durkheim düşüncesindeki dualitelerden bazılarına benzerlik gösteren büyük mitolojisindeki iki güç türü arasındaki mücadelenin devam edegelen teması izlenebilir. Aslında Freud, kutsal ve dünyevi gibi bütün bu dualitelerin hepsine sahip değildi. Fakat her iki düşünür de içgüdüler üst, alt, egoizm, bedensel talepler, bilinç vb. diğer kavramların kullanımında örtüşmektedirler. Bu projenin hedefi bir düşünürün mitolojisini bir diğer düşünürünkine tercüme etmek olmadığından, söz konusu benzerlikler ve farklılıklar bağlamında derinlemesine bir çaba sarfedilmeyecektir. Söz konusu benzer-

likler ve farklılıklar süregiden tartışma boyunca ele alınacaktır.

Freud'un ve Durkheim'ın görüşlerinin çarpıtılması ortaya konduğunda göze çarpan; fakat hemen hemen yeterli bir şekilde ortaya konamayan şey bu iki düşünürün insanoğlundaki iki oluş arasında gerilimin çözüme kavuşturulamayacağına ve bu gerilimin uygarlık ilerlediği müddetçe artacağına inanmamalarıydı. Hiçbir olağandışı ikilem, hiçbir kimi soyut ve evrensel, kategorik zorunluluk (*imperative*), kendi kendine oluşan (*self-begotten*) ve Kant'ın bununla ilişkilendirdiği bütün güçlü istençleri kontrol altına alma kutsal görevine uymayan formlara dair hiçbir Kantçı görüş söz konusu değildir. Freud ve Durkheim'a göre, *homo duplex*'e dayanan bu gerilim daima var olacaktır; insanoğlu elde ettikleri dengenin geçici olacağını bilmek suretiyle bireysel ve toplumsal olarak kendi kendisini ortadan kaldırmadan önce yerine getirmesi gereken şey -bireysel ve toplumsal olarak- istenç ve düşünce arasındaki doğru dengeyi bulmak olacaktır.

IX
UYGAR BARBARLIK

"Böylece gerçekler, intiharın özellikle yaşam yüklerinden ötürü gerçekleştiğine dair yaygın kanıyı teyit etmekten uzaktır; aksine bu yükler artarken intihar vakaları azalmaktadır." (Emile Durkheim ([1897] 1951: 201)

"Bir etkinin buna neden olan şeye orantılı olmak zorunda olduğu aksiyomu gözardı edildiğinde ağlama nöbeti, ümitsizliğin ya da intihara teşebbüsün gündeme gelmesi -kendi içerisinde asgari olan- en son hiçe sayma (slihgt) değildir; şu anki en küçük hiçe sayma (slight) ortaya çıkmıştır ve pek çok, daha yoğun, daha erken yaşlardaki hiçe saymaların (slight) anılarını ortaya çıkarmıştır." (Sigmund Freud (([1896c] 1974: 217)

"Daha sonra, göründüğü gibi fazilet - hastalığa, çirkinliğe ve zayıflığa- ruhun bir tür sağlık, güzellik ve doğru (good) koşulu olacaktır." (Platon, Cumhuriyet 444b).

Durkheim'ın ve Freud'un çalışmaları boyunca ortaya çıkan mesaj uygar insanlığın atalarımızla ve hayvanlarla karşılaştırıldığında fiziksel acılara daha çok maruz kaldığı ve bunlara karşı daha fazla savunmasız olduğu yönündedir. Freud ve Durkheim, Norbert Elias vasıtasıyla uygar insanlığa dair yerinde tesbitleriyle şu gerçekleri görmemizi sağlamışlardır: Artık kibar davranışlar sergileyen ve yerlere tükürmeyen, kamu içeri-

sinde gaz çıkarmayan, yüksek sesle geğirmeyen, ya da eskiden son deree rutin eylemler olarak görülen fakat günümüzde artık iğrenç kabul edilen eylemler içerisinde olmamak doğrudur. Fakat bu ideal tip uygar insan aynı zamanda, iğneleme, bilinçlice oluşturulmuş dürtükleme, onur kırma, tanımamazlıktan gelme ve aşağılamalar gibi küçümseyici tavırlarını gizlemede de son derece yeteneklidir. Belirli bir modaya uygun burukluk (*bitternes*) uygar toplumsal etkileşim olarak adlandırılan şeyde yaygın bir şekilde yer almaktadır (Sloterdijk 1987). Uygar tavırlar insanın saldırganlığını azaltmamış, sadece bunu dönüştürmüştür -Freud bunu ortaya çıkarmada büyük bir hüner göstermişti. Uygar insanın aşağılama, alay ve her türlü ruhsal acılar konusunda atalarımıza göre daha çok savunmasız konumda olduğu anlaşılmaktadır -Durkheim bu savunmasızlığı gündeme getirmede büyük bir başarı göstermiştir. Uygar bir insan "apaçık saldırganlık" -bir aşağılama durumunda "karşısındakinin gözünün üstüne yumruğu indirmek"- gösterme olasılığı daha az olduğunda korku, iftira, iki yüzlülük ve -Schopenhauer'un yaptığı kötü tanımı- "karşıdakinin istencinin onaylanmasında sınırları aşmak" ([1818] 1969a: 334) gibi diğer formlarından yararlanacaktır.

Kamu yaşamında olduğu denli özel yaşamda da, sıradan bir modern gün aldatmalar, skandallar, dille eziyet (*tongue-lashing*) ve açıklanamayan (*psychic*) vahşiliklerle doludur. Hatta televizyonda bile insan, Baudrillard'ın kibar (*bland*) kurgularından daha fazlasını bulabilmektedir: kişinin çok sevdiği televizyon karakterleri vaktinin çoğunu bağırarak, yalan söyleyerek ve hayal edilebilecek her şekilde birbirlerini rencide ederek geçirmektedirler. Eğlenceye yönelik hazırlanan televizyon dizilerinde zina, zorbalık, boşanma ve insanlığın gerçekleştirebileceği diğer kötülükler kronik bir hâl almaktadır. Savaşın barbar, yağmacı alışkanlıkları modern ve postmodern kültürün her bir gözeneğine belirgin bir şekilde sızmaktadır. Söz konusu bu alışkanlıklar çoktan yüksek eğitimin kutsanmış salonlarının temeli haline gelmiştir. Eski nesiller öğrenci-

liklerinde en azından yaşamın hikmetini arama eğilimi gösterirlerken, günümüz öğrencileri en düşük "dürtüklemeyle" bir profesörün dersini "idare etmeyi" amaçlamakta, böylece okul dışındaki "yarışa" iştirak edebileceklerini itiraf etmektedirler. Üniversitedeki pek çok derste gizli bir karşılıklı anlaşma işlemektedir: öğrenciler profesörden çok fazla talepte bulunmadıkça profesör de öğrencilerden talepte bulunmamaktadır. Diğer taraftan, bu ilişki düşmancadır fakat dışardan kibar olarak anlaşılmaktadır.

Elias'ın uygarlaşma sürecine dair ortaya koyduğu teorisinin ne denli olağandışı olduğu Freud, Durkheim ve Veblen'in olumsuzculuğuyla (*cynisizm*) karşılaştırıldığında anlaşılmaktadır. En azından insan, 19. yüzyıl sonu entellektüellerince kötülükten kurtarıldığını hissetmektedir. Bu düşünürler hergünkü etkileşimin göze hoş görünen anlaşmaları altında, yaşamın farkedilmez bir şekilde giderek daha fazla vahşileştiğini hissetmişlerdi. Söz konusu düşünürlerin açıklamaları istenç ve düşünce arasındaki etkileşimin insanoğlunun aynı anda daha zeki ve daha istekli (*willful*) olduğu tuhaf bir durumla sonuçlandığı şeklindeydi. İnsanın, bu içgörüye ulaşmak için *homo duplex* kavramına ihtiyacı vardır. Bu kavram olmaksızın, aklın hırsları evcilleştirmede başarılı olduğuna inanma eğilimi sergilemektedir.

STRES KAVRAMI: CESARETİN SON KALESİ

Modern yaşamdaki yaygın "kurgu" bu yaşamın stresli olduğuna dairdir. Baudrillard bu kurguyu ele almamıştır ve şayet ele alsaydı şüphesiz ki, söz konusu bu kurguyu diğer kurgular gibi temelsiz olduğundan göz ardı ederdi. Bunun aksine, 19. yüzyılın dönüm noktasında entellektüeller kadar sokaktaki insan da atalarıyla karşılaştırıldığında kendilerinin daha çok "sinirliliğe" ve sinir yorgunluğuna -ve bu ruhsal hastalıkların ayrım noktasını oluşturduğunun- maruz kaldıkları gerçeğinin farkındaydılar (bkz. Lutz 1990; Weber 1987). Veblen ([1899]

1967). Özellikle, kurbanın etkin bir şekilde söz konusu hastalıklara maruz kalmayı ortadan kaldırmasını ve hayatını kazanma konusunda zorlanmaksızın semptolomolojiye (*symptomatology*) kendini verme çabası gösterebilmesini sinirsel rahatsızların bir işareti olarak kabul ediyordu. Freud orta sınıfa mensup insanlar arasında görülen bu sinirsel rahatsızlıklarla ilgilenmeye başladığında üniversite kariyerindeki ilerlemeden araştırmacı tıbba yöneldi. Durkheim ([1897] 1951) da, *İntihar* isimli eserinin büyük bir bölümünde ayrım noktası olarak "sinir yorgunluğuna" (*neurasthenia*) değinmektedir. Walter Benjamin (1973) Baudelaire'nin, modernitenin böylesi ağır bir cezaya katlanmaya mecbur etmek suretiyle hepimizi kahraman yaptığına dikkat çekenler arasında ilk sıralarda yer aldığına değinmektedir.

Pozitivist düşünce okulları stres kavramını Parsonscu, aşırı sosyalleşmiş insan kavramına yerleştirmeye çalıştılar. Stres sorununu migrenden adam öldürmeye değin her türlü etkinin nedeni olan stresli yaşam olaylarının bir listesini oluşturmaya indirgemişlerdir. Ve söz konusu pozitivist okullar stres sorununa hayali olmayan, hatta narsistik bir çözümle karşılık vermişlerdir: strese neden olan etkenlerden kaçınmak ve toplumsal destek bulmak. Strese neden olan şeylerden kaçınılabilir ve belirli "toplumsal destek" türleri strese yol açamazlarmış gibi. Bu konu hakkında yapılan binlerce deneysel çalışma sosyolojik imgelemin çarpıcı eksikliğini ortaya koymaktadır.

Hayatları, uygarlığın teknoloji meyveleriyle dolu hayatımızla karşılaştırıldığında çok daha zor olduğunu farkettiğimizde, atalarımızın sağlık problemleri, olumsuz tavırları, cinayet ve intihar konusunda niçin stresi (ya da ruhsal bir gerilime eşdeğerde bir başka olguyu) suçlamadıkları sorunu yöneltilmelidir. 20. yüzyıl sonunda, atalarımızın hayal edebileceğinden çok daha fazla teknik alet edevat ve rahatlığa sahip olduğumuz ortadadır. Bununla beraber herkesin ağzından stres kelimesi eksik olmamaktadır. Stres, gündelik yaşantımızın yeni, sinsi (gizlice fırsat kollayan) zalimliği ve yabaniliği,

kadim Yunanlıların barbarlar için kullandığı insanlık dışı gücü haline gelmiştir. Fakat herkes tarafından farkedilen bu gerçeklik ilerlemeye ve Aydınlanma projesine devam eden anakronik inançla engellenmektedir.

Freud ve Durkheim elbette stres kavramını kullanmamıştır. Bu kavram Hans Selye tarafından 20. yüzyılda icad edilmiştir. Fakat Freud ve Durkheim uygarlığın gelişmesiyle artan *homo duplex*'e dayanan ruhsal bir gerilim hakkında görüşler beyan etmişlerdi. İnsanların gerçekte biri istenç diğeri düşünce olan iki oluşa sahip oldukları varsayımının sonuçlarından biri "dışsal" olayların birey üzerinde otomatik bir etkisinin olmadığı ve "iç" ve "dış" arasındaki ayrımın ortadan kalktığı yönündedir. Buradaki tehlikeli husus, kimi zaman tıp sosyolojisi ve pop kültüründe günümüzdeki yayımların ürünü (*staple*) haline gelen "yaşam-olayları" (*life-events*) okulu adıyla anılan nedenler ve olayların anlaşılmasıdır. Okuyucu *Journal of Health and Social Behavior* ya da bilimadamlarının ve sokaktaki vatandaşın tekrarbetekrar yaşam-olayları açıklamasının en temel ikilemine döndüklerine inanılan *People* gibi herhangi bir popüler dergiye bakması kafidir. "Yaşam olayları" "hastalığa" ya da "hastalık" yaşam-olaylarına neden olabilir mi? "Yaşam olayları" değişime yol açmak ve arzu edilemez bir konuma gelerek ya da bir "yaşam olayının" bilinmeyen niteliği vasıtasıyla stresli durumunu ortaya çıkarmakta mıdır? Niçin kimi insanlar, diğerlerinde istenmeyen etkilere yol açan stresli yaşam olaylarından göreceli olarak etkilenmemektedirler? "Toplumsal yerinden edilmişliğin" etkisi nedir? Ve -kişinin yaşam-olaylarına verdiği cevap bağlamında bu ne anlama gelmektedir? "Yaşam-olayları" okuluna abone olan binlerce araştırmayı çevreleyen diğer pek çok soruya ve kafa karışıklığına bu çalışmada değinmek mümkün değildir.

Yaşam-olayları okuluyla ilgili yanlış olan şeyin ve böylece yeni, Veblen'in, Freud'un ve Durkheim'ın burada önerilen 20. yüzyıl sonuna özgü okumalarıyla telafi edilebilecek olan şeyin ne olduğu şeklinde bir soruyu yöneltmek istemiyorum. Ne de

stres kavramının yeniden gözden geçirilmesini talep ediyorum. Bu bölümün amaçları stres kavramıyla ilintili sığ, çağdaş anlayışı Platon tarafından "yara" (*wound*) kavramını vurgulamak için kullanılan ruhsal *travma* (*trauma*) bağlamına taşımaktır. Uygarlık fiziksel şiddet ve saldırıya karşı kısıtlayıcı bir etken olurken, modern insanın fiziksel olarak birbirlerine ve kendilerine zarar vermek için kullandığı mekanizmaları tartışmak için yeniden gözden geçirilmiş Freud ve Durkheim'ı kullanmayı düşünüyorum. Yaşam olayları okulu bir bütün olarak daha kapsamlı bir tartışmada kullanılacaktır.

STRES KAVRAMININ KÖKENİ

Hans Selye ve Walter Cannon, stres kavramını ilk kullanan kişiler kabul edilmektedir. Freud, Durkheim ve Veblen tarafından temsil edilen 19. yüzyıl sonu ruhunu hâlâ taşıyan Selye ve Cannon strese yol açan faktör (*stressor*) "normal yaşam-olaylarının ehemmiyetsiz şartlandırıcı faktörlerini etkili stres yapıcılara dönüştürebilen" stres üreten herhangi bir şeydir (Selye 1978: 370). Herhangi bir şey stresli hale gelebilir ve bu modern toplumlarda son derece doğruluğu olan bir şeydir. Selye ve Cannon toplumun bir bütün olarak toplumun düzenleniş şekline göre strese yol açıcı olarak hareket edebileceğini iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir.[1] *Wisdom of the Body* isimli eserinde Walter Cannon (1963: 313) şunu ileri sürmektedir: "İnsan tekinin ***homeostasis***inin genellikle toplumsal ***homeostasis***'e bağlıdır." Bu iki düşünürün, bir diğer Yunanca kavram olan ***homeostasis***'den anladıkları Freud'un ve Durkheim'ın geçici olan ve her an bir strese neden olan bir faktöre dönüşebilen gerilim-yüklü denge olarak algılamalarına atıftır.[2]

Tesadüfi bir şekilde, Cannon'un kitabının içeriği kadar başlığı da "beden bilgeliği" Platoncu, Schopenhaurcu bu çalışma boyunca izlediğimiz *homo duplex* karvamına dair düşüncelerini ima etmektedir. Bedenin "bilgeliği" akla üstündür: "o", akıl tarafından algılanan tehlikelere karşı kendini savunmak

suretiyle stres semptomlarından sorumlu olmasına rağmen, kendi kendisini nasıl sağaltacağını bilmektedir (bkz. Wulf 1987).

Bunun aksine çağdaş stres araştırması, pek çok toplumsal ilişkinin ve desteğin sağlığı geliştirdiğine dair Parsonscu varsayımla beraber düşünülen "stresli yaşam-olaylarınm" bireysel, düşünsel (*cerebral*), subjektivist yorumuna dayanmaktadır. Stres büyük ölçüde, sevilen bir yakının ölümünden tatillere değin sıralanan belirli olayları hatırlamak için öznelere yöneltilen sorularla belirlenmektedir. Fakat bu olay evlilik, boşanma, ölüm ya da stresli yaşam-olayları olarak belirlenmiş resmi sıralamada yer alan herhangi bir olay olsun ya da olmasın bir kişi için stresli olayın bir başkası için faydalı olabileceği çok iyi bilinmektedir. Örneğin, Dohrenwend ve Dohrenwend (1974: 1) çok sık alıntı yapılan eserlerinin giriş bölümünde şunları dile getirmektedirler:

> "Stres, çok çeşitli kavram ve uygulamalara atfen kullanılan bir kelimedir... Kimi araştırmacılar için bu kavram bir uyarıcıdır, kimileri için daha karmaşık, kimileri içinse daha az karmaşıktır; bir başka grup için anlam yüklenen içsel durum; bir başka grup içinse bir uyarıcı ya da durum için gözlemlenebilir bir tepkidir. Böylece stres araştırmasında ortaya çıkan konsensüs eksiliğinden ötürü bu kavramın kullanımı bir şekilde tehlike arz etmektedir,"

Dohrenwend, araştırmacıların aşağıdaki şekilde görüş beyan ettiklerini ileri sürmek suretiyle. yaşam olayları düşünce okuluyla uzlaşan çeşitli kavramlara birlik kazandırma teşebbüsünde bulunmaktadır:

"Araştırmacılar, yaşamın doğal akışı içerisinde, herkesin az ya da çok maruz kaldığı stresli uyarıcı ya da durumlara odaklanmaktadırlar. "Yaşam-olayları" olarak adlandırdığımız söz konusu bu uyarıcı ve durumlar içerisinde evlilik, doğum, boşanma ve sevilen bir yakının vefatı gibi güncel tecrübeler de dahildir. (A.g.e.) Fakat söz birliği edilerek bir şeyi stresli kılan

ve daha sonra sadece bazı insanlar için geçerli olan belirli uyarıcı ya da durum hakkında ne söylenebilir? Atalarımız evlilikten, çocuk doğurmaya kadar söz konusu bu sıradan olayları niçin stresli bulmamışlardı? Bütün bu sorular bu okul tarafından ne sosyolojik ne de psikolojik olarak ele alınmıştır. Bununla beraber, yaşam olayları paradigmasının temelinde modernist, Parsonscu model yer almaktadır: asimile etmeniz, pek çok gruba dahil olmanız, katılımcı olmanız, düzenlemeniz durumunda stres sürecini (bu her ne ise) ıslah edersiniz. Aydınlanma'nın ve uygarlığın stres sürecinde sanık konumunda bulunabileceği çağdaş pozitivistlerce görülmemektedir.

Genel olarak, Freud için olayların stres yaratıcı etkiler -yani travmaların rolü- meydana getirmediğini göstermeye çalışacağım. Fakat Freud'a göre travma bir olay değildir. Travma daha önce tartışılan içsel ve dışsal dikotomiler arasındaki orta yol üzerinde durmaktadırlar ve ilerde tartışılacak olan "yavaş yavaş tükenen" (*wearing away*) dualistik süreç vasıtasıyla çözümlenmektedir. Freud'a göre kişiler hastalığa tutulmaktadırlar, çünkü travmaları ortadan kaldıramamaktadırlar. Durkheim'ın travmalarla ilgili hiçbir belirgin teorisi yoktur. Fakat Freud'un özellikle *déerèglement* olarak anomi kavramın benzer işe yarar bir travma teorisine hizmet eden içeriklere sahiptir.

Aynı zamanda Selye'nin strese bulduğu çözüm, "özgeci egoizm" ya da diğerlerinin minnettarlığını kazanma felsefesi olarak adlandırdığı şey olduğunu düşününüz (1978: 449). Bu yaklaşım Hıristiyan etiğine ve aynı zamanda, özellikle Veblen ve Durkheim tarafından desteklenen oluşa (*being*) son derece yakındır. Selye'nin sıradan örneklerinden biri, meslektaşlarını kıskançlık stresine düşmekten ve sonunda bu kıskançlıklarıyla baş etme stresinden sakınmak için yayınlarıyla meslektaşları karşısında övünmemesi gereken bir profesörle ilgilidir. Schopenhauer'la benzer görüşlere sahip olan Selye, merhametle yumuşatılmış kendi çıkarını (bencilce) yaşamın modernliğin sebep olduğu stresin kaçınılmaz etkilerini asgari dü-

zeye indireceğini fark etmiştir. Selye'nin stres kelimesini bilimsel yönden ele alışı, Max Horkheimer'ın Schopenhauer felsefesinde bulduğu insancıl kötümserliğin bir örneğidir.

Çağdaş araştırma strese ait olduğu gibi ahlâk felsefesi konusunu ele almamaktadır. Buna rağmen, şu anki mevcut paradigmanın toplum felsefesi, kişiler destek olarak kullanılabilecek nesneler olarak görülebildiğinden ve başkalarına verme kavramının ya da özgeciliğin terapik etkileri olmadığından "saf egoizm" (*raw egoism*) olarak karakterize edilebilmektedir. Bir başka ifadeyle, mevcut paradigma, Darwin'in çevreye uyum sağlayanların hayatta kalma gibi bayağı fikrini ileri sürmektedir: stres yapıcılardan kaçınmak; toplumsal destek için diğer insanları kullanmak ve merhamet konusunda endişelenmemek. Bu, sıradanlığın (*vulgar*), Baudrillard tarafından övgüler yağdırılan postmodern kültürün bir yönü olan Ben-toplumunun yaygınlaşmasıdır.

Böylece, strese yönelik pozitivist yaklaşımın değerden yoksun olduğu söylenemez, çünkü bu yaklaşım Schopenhauer, Freud ve Durkheim'm küçümsediği egoist etiğe vurgu yapmaktadır. Söz konusu bu düşünürler, egoizmin barbarlığın kökeni olduğu görüşündeydiler ve en üst düzeydeki egoizmin ilerleme olarak adlandırılanın kaçınılmaz eşliği olduğunu farketmelerine rağmen, bunu ortadan kaldırmaya değil, yumuşatmaya çalıştılar. İçinde, kişinin (gerçekleşmesi olanaksız olmasına rağmen) strese yol açan etkenlerden kaçınmaya çalışıp kendi bencil çıkarını gözetmesinin yer aldığı çağdaş yaklaşımlar ile stres kavramının ve 19. yüzyıl düşünürlerinin yaklaşımları arasındaki çelişkili düşünceye sevkedicidir: bu durum, uygarlaşma sürecine rağmen, barbarca yaklaşımların ısrarla devam ettiğine işaret etmektedir.

İNSANLIĞIN "AŞIRI SOSYALLEŞMİŞ" KAVRAMINI AŞMASI

Günümüzde herhangi biri ("yönetim" kelimesinin de kökeni olan "*piot*" ya da "vali" anlamına gelen *kybernetes*'den türeyen

bir kelime olan) sibernetikten söz ettiğinde, Durkheim'ın ([1950)] 1983) kollektif gerilimin kaynakları olarak anomik yönetim yapılarının analizi ya da Cannon, Bernard ve Selye tarafından önerileri değil de, robotlar ya da suni zekâ akla gelmektedir. Elbette hastalığın toplumsal kökenleri üzerine benzer sosyolojik düşünce Platon'a ve daha da ötesine değin geri götürülebilir. Bunlar önemli düşüncelerdir; çünkü ekonomi, eğitim, yönetim, din ve diğer kurumlar gibi toplumsal düzenlemelerin uygun bir şekilde idaresi bireyin stres dolu yaşam-olaylarmın yönetimine göre sağlık ve hastalık konuları üzerinde daha büyük etkiye sahip olacaktır.

Fakat şu anki mevcut stress araştırmaları, böylesi araştırmaların öncüleri olarak kabul edilen düşünürlerin teorilerinin sosyolojik önemini göz ardı etmektedirler. Şu anki mevcut araştırmalar ağırlıklı olarak hemen hemen stresli olayların ve toplumsal desteğin bireysel tecrübeleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Buna ilâve olarak, bu alandaki öncüler, aynı zamanda, kimi postmodernist felsefecilerin saldırılarının gölgesinde söz konusu bu felsefi yönelimlere karşı tamamiyle eleştirel olurken, bu yaklaşım kendisini subjektivist, pozitivist, pragmatist yönelimle birleştirmiştir. Toplum bilimlerinin ortodoks ilkeleri katı bir şekilde nesnelliğe bağlılık çağrısında bulunmasına rağmen, şu anki mevcut araştırmalar olayların subjektif anlatılarına dayanmaktadır. Söz konusu bu araştırmaların öncüleri hastalığın özel (*spesific*) neden bilimi (*etiology*) öğretisine son derece eleştirel bir tavır takınırken, stres dolu yaşam-olayları belirli sıradan araçlar (*agents*) olarak ele alınmaktadır.

Yaşam olayları paradigmasının epistemolojik yoksunluğu katı teorik yapısının eksikliğiyle açığa çıkarılmıştır. Örneğin genellikle bağlam dışında, asla teorik birliğe ulaşmayarak ve nadiren Durkheim'dan motomot alıntı yapılmak suretiyle Durkheim'ın çalışmaları (*bits and pieces*) tipik bir şekilde işleme koyulmakta (bunun aksine, Parsons ve Merton genellikle Durkheim'm benzer şekilde dile getirdiği şeyler gibi alıntılanmaktadır). Böylece, Durkheimcı anomi teorisinin psikolojik

mutluluğun toplumsal entegrasyon tarafından devam ettirildiği ve toplumsal normlar, ilişkiler ve kaynaklar olarak bu entegrasyonun daima faydalı olduğunu varsaydığı konusunda yaygın bir iddia vardır. Fakat aslında Durkheim'a göre "entegrasyon" bireyleri gruplara bağlamaksızın bir toplum ya da grubun durumuyla ilintiliydi; böylesi haddinden fazla entegrasyon zararlı olabilir; ve Durkheim'm entegrasyon kavramını kullanması (kendisine ait) insan doğasının dualitesi tezinin bir parçasını oluşturduğunu önceden dile getirmiştik.

Selye'nin (1978) özgeci bireyselcilik kavramı ve Durkheim'm *homo duplex* kavramı şaşırtıcı denecek ölçüde birbirine benzemektedir. Selye'nin ne ölçüde aşina olduğu ya da *Stress of Life* isimli eserinin pozitivist olmayan yaklaşımını veren Schopenhauer felsefesinden ne ölçüde etkilendiği konusunda düşünmek gerekir. Bununla beraber, araştırmacılar Durkheim'ı yanlış, aşırı sosyalleşmiş versiyonuna güvenmeye ve Selye'yi pozitivist gösterme konusunda gayret sarfetmeye devam etmektedirler.

Ya da Pearlin'in (1981: 337) "organizma temel olarak, Cannon ve Selye'nin öncü laboratuvar çalışmalarından kaynaklanan bir varsayım olan değişime hoşgörülü olmadığı" iddiası gibi ***homeostasis***le bağlantılı basit referanslar üzerinde de düşünülmelidir. Stres ve ***homeostasis*** kavramlarının öncüleri asla böyle bir şey dile getirmemişlerdir. Aksine monotonluk stresi ve değişimin eksikliği (Schopenhauer'un can sıkıntısının aydınlanmış kişilerin canını sıkan en önemli sorunlardan biri olduğu uyarısına çok benzemektedir) konularında düşünceliydiler. Cannon ***homeostasis*** kavramını ortaya attıktan kısa bir süre sonra şunları söyledi (1963: 24): "Bu kelime kurulu ve hareketsiz bir şeyi ima etmiyor. Bu kelime farklı olabilen, fakat göreceli olarak sabit olan bir koşul anlamına gelmektedir." Ve Selye şöyle demişti (1978: 386): "Sık sık dile getirdiğimiz gibi yaşayan canlılar iş için inşa edilmişlerdir ve patlayan enerjileri için çıkış noktasına sahip değillerse, mahrum bırakma stresi olarak adlandırılan, psikolojik olmayan

hareketsizlik durumunu benimseme yönünde üstün bir çaba göstermek zorundadırlar."

Stres araştırma öncülerinin entellektüel çevreleri pragmatik, pozitivist ya da davranışçı değildi; fakat Schopenhauer'un "yaşama isteği" kavramı gibi bir şeyin zihinde yer aldığı karmaşık bir örnekti. Selye'nin *Stress of Life* kavramının Freud ve Durkheim'm çalışmalarının temeli olarak hizmet etmiş olan 19. yüzyıl sonu yapısı üzerine inşa edilmekte olduğuna; stresin sadece, bir ölçüye kadar kontrol edilebilir; fakat asla ortadan kaldırılamayan yaşama isteğinin sonucu olduğuna inanıyorum. Schopenhauer, yaşamın amacının ölüm olduğu konusunda haklıysa, o zaman yaşam, Selye'nin stres olarak kabul ettiği şey olan "yıpranmayı" (*wear and tear*) gerektirmektedir. Fakat daha önemli bir nokta hem Selye hem de Schopenhauer'e göre aydınlanma organizmanın ölüme doğru olan yolculuğunda daha fazla yıpranma katkısında bulunmaktadır, çünkü kendi ruhsal yaşamını zorlaştırmakta ve böylece basit yaratıkların bilemeyecekleri kaygı ve subjektif terörün ilerlemesine yol açmaktadır.

Benzer şekilde Freud ve Durkheim neo-Kantçı nesnellik-öznellik tartışmasından kurtulmaya çalışmışlardı. Freud'un ve Durkheim'ın hastalık ve sağlık konusundaki düşüncelerini destekleyen orijinal "mit" Platon'a değin geri götürülebilir. Platon'a göre, ruh bilimci (*physician*) sadece bedeni tedavi etmez, aynı zamanda, beden ve ruhu (istenç ve düşünce) da tedavi etmektedir. Bireyin sağlığı toplumun sağlığına bağlıdır. Sağlık ruhun içerisindeki ve aynı zamanda, ruh ve toplum arasında bir tür güzellik ve ahenktir. Bununla beraber, ölüm bedenin kısıtlanmışlığından çıkış olarak anlaşılmaktadır. Platon'un yazılarını okumanın bir yolu olarak ölüm ve intihar sağlığın güzellik ve ahenk olduğuna dayanan bir yaşamın doğal bir sonudur. Platon'un bu özlü açıklamasına göre, Freud'un yaşam ve ölüm içgüdülerinin karşılıklı etkileşimiyle bağlantılı muammalı açıklamalarıyla ve Durkheim'm *homo duplex* bağlamındaki fikirleriyle ve elbette Schopenhauer'un Platon'a yaptığı pek çok atıfla ilişkilendirilebilir.

Sağlık sadece hastalığın olmadığı bir durum değil, fakat kişinin kendi çevresiyle son ana değin ahenkli bir şekilde işlev kurabilme kabiliyetidir. Bu tanım, doğrudan doğruya Platon'la ilişkilendirilmemesine rağmen, Dünya Sağlık Örgütü'nce alıntılanan sağlık tanımıdır. Atinalı bir heykeltraşın oğlu olan, babasının mesleğini icra etmeyen, aksine erdem ve doğruluğun araştırılması konusunda vaazlar veren ve hayatına intiharla son veren Sokrates *Phaedon* isimli eserinde doğum esnasında ruhun bedene girmesinin çözümsüzlüğün başlangıcı olan bir tür hastalık olduğunu ileri sürmüştü. Bu yaklaşım Schopenhauer'un ölüm hakkında her felsefenin başlangıcında uzlaşılması gereken bir problem olarak durmasına benzemektedir. Kötümser bir metafizikçi, Platon'dan ölüm tarafından ortaya konulan felsefi problemi göz ardı eden pozitivist paradigmaya değin izlenebilecek Batı kültürünün bir parçasıdır.

Söz konusu bu Platoncu mit stres kavramının bir diğer önemli sözcüsü olan *Lectures on the Phenomena of Life Common to Animals and Plants* (ne müthiş bir Schopenhauercu başlık!) isimli eserinde "varlık (*existence*), yaşamın ve ölümün, biraraya gelme ve dağılmanın sürekli değişiminden başka hiçbir şey değildir" (1974: 94) diyen Claude Bernard'ın yazılarında da bulunmaktadır. Yazı şöyle devam ediyor: "Yaşamın her manifestosu organik bir yıkımla bağlantılıdır" (a.g.e.: 114). Her zaman bir lif (kas) oynatıldığında hareket, istenç ya da yaşamın herhangi bir yapıcı (*constructive*) eylemi ve aynı zamanda yıkım, "yıpranma" da ortaya çıkmaktadır. Tekrar etmek gerekirse, Selye (19789 de, stresin kaçımlamayacak; fakat yönetilebilecek bir yaşam parçası olduğuna dikkatleri çekmek için "yıpranma" kavramını (Bernard'dan alıp almadığı merak konusudur) stresle eşanlamlı olarak kullanmıştır.

Bunun aksine, stres araştırmalarındaki yaşam-olayları paradigması strese neden olan şeylerden kaçmılabileceğini ve ***homeostasis***'in değişme yoksunu olduğunu öğretmektedir. Hangi felsefe ya da anlatı, yaşamın böylesine yabancı, suni bakış açısı için bir temel bulabilmesi olasıdır? Bunu kitap bo-

yunca ele almaya çalıştık. Bu, yaşama metafiziği asla ölümle bağdaşmayan ilerleme ve toplumsal düzen adına çözülmesi gereken mekanik bir sorun olarak yaklaşan postmodernist, Aydınlanmacı anlatıdır.

Charmides isimli eserinde Sokrates şunu ileri sürüyor: "Ne gözleri kafadan ne de kafayı bedenden ayrı olarak tedavi etmeye teşebbüs edilmediğinde bedeni de ruhtan ayrı olarak tedavi etmeye teşebbüs edilmemelidir." Elbette modern tıp, insanın metafizik özü olan bir ruhun varlığını inkâr etmektedir. Burada (bu yazıda) stresi oluşturan gerilimin 19. yüzyılda anlaşılmasına karşılık pozitivistik anlayışda büyük bir farklılık yer almaktadır. Freud'a göre kökenleri ruha dayanan histeri hiçbir fiziksel nedeni olmayan bir rahatsızlıktır. Başlangıçta Freud histeriyi psikanalitik dille açıklamaya çalıştı; fakat histerinin belirtileri (*symptom*) arasında anatomik olarak bir anlam ifade etmediğini fark etti. Freud meseleyi şu şekilde ortaya koydu: "Histeri, sanki anatomi yokmuş gibi ya da anatomiden habersizmiş gibi hareket etmektedir." Freud, fiziksel bir hastalık olarak histerinin belirtileri olarak "konuşma tedavileri" vasıtasıyla yatıştırılabileceğini ileri süren meslektaşlarıyla dalga geçiyordu. Fakat Freud'un önerisi, ruhun spekülasyon vasıtasıyla açığa çıkarılacağı ve bilgi vasıtasıyla iyileştirileceği yolundaki Platon'un fikriyle ilginç bir benzerlik taşımaktadır. Ve Durkheim toplumun, sağaltıcı ve hasta arasında ortaya çıkan iletişimin önemli bir parçası olarak bilincin bilinci olduğunu ileri sürmekle bu Platoncu yaklaşımı daha da ileri götürmüştür. Aslında, Freud'un fikirleri bilimsel çevreler tarafından henüz kabul edilmiş değildir ve hiçbir analizci kendisini sıkı bir Freudyen olarak adlandırma cesaretini gösterememektedir. Ne de bir kişiyi bu Platoncu anlamda tastamam Durkheimcı olarak adlandırmak olasıdır.

Açıkçası kararlılık ilkesi, eşitlik, kendi kendini düzenleme, ***homeostasis***, istikrar, içsel çevrenin kararlılığı ve Freud ve Durkheim kadar stres araştırmacıları tarafından kullanılan diğer terimlerin hepsi birbiriyle benzerlik taşımaktadır. Söz ko-

nusu bu benzerlikleri ele almak bu kitabın kapsamı dışındadır. Fakat Freud ve Durkheim'ın ayrı olarak ortaya koydukları şey *homo duplex* anlayışları nedeniyle, herhangi bir dengenin kolaylıkla bir patalojiye kayabilecek gerilim yüklü bir anlaşma olduğudur. Bu durum, Schopenhauer'un istenç ve düşünce arasındaki düşmanca ilişki anlayışından çıkmaktadır. Böylece, hastalık sağlığın karşıtı değildir. Aksine sağlık ve hastalık bir devamlılık üzere bulunmaktadırlar.

FREUD VE TRAVMA KAVRAMI

Laplanche ve Pontalis'in (1973: 465) travma tanımını dikkate alalım: "Öznenin yaşamında yoğunluğuyla, öznenin bu yoğunluğa verdiği yetersiz cevapla ve kargaşa ve yol açtığı kalıcı etkilerle tanımlanmaktadır" Açıkçası travma bir olaydan daha fazla şeydir. Freud şunları yazmıştı: "Travma kavramını kısa bir zaman diliminde zihnin baş edilmesi son derece güç bir uyarıcının ortaya çıktığı tecrübe için kullanmaktayız." ([1916] 1966: 275). Benzer şekilde, Freud "Nevro-Psikozlardaki Gelişmeler" (*Further Remarks on the Neuro-Psychoses*) isimli çalışmasında şunları dile getiriyordu: "Travmatik bir şekilde ortaya çıkan şeyler tek başlarına tecrübe değillerdir; fakat özne cinsel olgunluğa ulaştıktan sonra bir hafıza olarak yeniden gündeme gelmeleridir" ([1896b] 1974: 164).

Daha da ötesi, söz konusu bu tecrübelerden bazıları toplumsal etkileşim yoluyla travma *haline gelmektedirler* ve travmalar olarak önceden belirlenmiş değillerdir. Böylece, "1893 yılı Ön İletişim Tasarıları" (*Sketches of the Preliminary Comminucation of 1893*) isimli çalışmasında Freud şöyle diyor: "Sinir sisteminin çağrışımsal düşünme ya da motor reaksiyonun fiziksel bir travma haline gelmesi aracılığıyla sona erdirilmesindeki güçlüğe sahip olan herhangi bir izlenimdir (*impression*)" ([1893a] 1974: 154).

Freud'un travma kavramıyla ilgili olarak, daha önce psikanalitik literatürde tartışılmamış bir başka zorlaştırma da söz

konusudur. Yukarıdaki paragrafta izlenimin "çağrışımsal düşünme" (idealar bağlamında) ya da "motor reaksiyon" (istek tarafından oluşturulan yapıda) iki farklı şekilde yerleştirildiğine dikkat ediniz. Bir başka deyişle, "Freud'a göre izlenimlerden kurtulmak (*disposal of*) daha önce Freud'un çalışmasında gördüğümüz dualiteler vasıtasıyla gerçekleşmektedir: Bağlama ve Çözme, Özgür ve Bağımlı Enerji, Birincil ve İkincil Süreçler, kesin bir şekilde istek ve düşünce (*idea*). "Uzak reaksiyon" (*abreaction*) tartışmalarında Laplanche ve Pontalis sadece Freud'a göre "Uzak reaksiyonun (*abreaction*), öznenin bir olay karşısındaki normal tepki vermek ve suni bir kotayı haddinden fazla büyük tutmayı (korumayı) (*keep*) temin etmek için kullandığı normal bir yol olduğunu" ve bu uzak reaksiyonun "öznenin travma yaratan olayın anısını unutmasına" yol açtığını vurgulamaktadırlar. Hatıraların unutulacağı konusunda aynı fikirde değilim: Freud'un dilinde bunlar (hatıralar) "evcilleştirilmişlerdir". Freud'un sürekli daha önce tartışılan dualiteler bağlamında dile getirdiği "travmanın" anlamını anlamaya başlayalım.

"Comparative Study of Organic and Hysterical Motor Paralyses" isimli çalışmasında Freud şunları dile getiriyor:

> "Her bir olay, her bir fiziksel etki egonun kendisini motor reaksiyon aracılığıyla ya da çağrışımsal fiziksel çalışmayla kurtarmasının (*divest*) etkisinin belirli bir kotasıyla donatılmaktadır. Şayet özne bu aşırı yükten kurtulamaz ya da kurtulmak istemezse bu izlenim hafızası (anısı) bir travmanın önemine ulaşmakta ve kalıcı histerik semptomlara neden olmaktadır. İzlenim bilinçaltında kaldığında, bunu ortadan kaldırmanın imkânsızlığı ortadadır. Bu teoriyi Uyarının Organik Büyümesinin Uzak Reaksiyonu (Abreaction of Accretions of Stimulus) (*Das Abreagieren des Reizzuwachses*) olarak adlandırdık. ([1893d] 1974: 171)

Yukarıdaki paragrafı dikkatlice inceleyelim: 1) Etkiden kurtarılma (hatıralardan değil) bedensel ve zihinsel olarak ortaya çıkmaktadır. *Homo duplex* gereklidir. 2) Freud öznenin

kendisini etkinin aşırı yükünden kurtaramayacağı ya da kurtarmayacağını kabul etmektedir. Uzak reaksiyon (*abreaction*) sürecinin bir bölümü amaçlı ve bir bölümü de amaç dışıdır. 3) Ego'dan kaynaklanan aşırı etkiyle yüklü hafıza bir travma *haline gelmektedir*. Özne kadar nesnel olayda bu süreçte yer almaktadır. Freud konuyu şu şekilde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır:

> "Patolojik bir *hale gelen* düşüncelerin (*ideas*) böylesi tazelik (yenilik) ve etkili güce direndiği söylenebilir. Çünkü düşünceler, uzak reaksiyon (*abreaction*) ve çekinik olmayan (*uninhibited*) birlik durumunda üretim aracıyla normal *yıpranma* sürecini inkâr etmektedirler. ([1893b] 1974: 11)

Bu paragrafta uzak tepkinin (*abreaction*) daha büyük "yıpranma" sürecinin bir parçası olduğuna dikkat ediniz. Çekinik olmayan, diğer bir tür "yıpranma"nın birincil süreçlerin egemenliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

Aslında, yıpranma süreci çok çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır: ağlama, kızgınlık, unutma, değiştirme vb. Böylece Freud, travma kavramını şu şekilde özetlemektedir: "Travma, bu patolojik hatıraların daha önce tartıştığımız bütün yıpranma süreçleriyle ilişkisinde bir istisna oluşturduğuna dair bakış açısıyla açıklanabilir" ([1893b] 1974: 10).

Breuer ve Freud *Studies on Hysteria* isimli eserlerinde şunları dile getirmektedirler:

> "Farklı etkiler tarafından büyük ölçüde "yıpranmaya" maruz kalmış olmasına ve özellikle orijinal etkinin "uzaktan reaksiyon gösterildiği" derecesine göre, Hafıza tarafından açığa çıkarılabilecek etkinin gücü çok çeşitlidir."([1893-1895] 1974: 205)

Maalesef, neyin yıprandığına dair bir takım karışıklıklar söz konusudur. Böylece, etkinin yıprandığı ortaya çıkmaktadır. Bir başka yerde, Freud hafızaların yıprandığını göstermeye çalışmaktadır:

> "Böylece, histeriler temelde hatıralara katlanmaktadır. Bu şekilde ulaşılan travmatik duyuya canlı bir şekilde etki üretimi (*generation*) eşlik etmesiyle yeniden üretilirse, şu ana değin inatçı bir şekilde sürdürülen semptom (belirti) ortadan kalkar. Böylece unutulan anıların zihinde -yabancı bedenin uzaklaşmasıyla sinir bozucu olguların sona ermesiyle- yabancı bir beden olarak hareket ettiğini kabul etmeliyiz. İlk defa Breuer tarafından 1881 yılında ortaya konan bu yaklaşım, "*kathartik*" olarak adlandırılmayı hak eden histerik olgular terapisinin temelini oluşturabilmektedir... Bu şekilde sessiz kalmak suretiyle fiziksel materyalin normal bir şekilde özne olduğu yıpranma sürecinden kaçınmanın mümkün olduğu anlaşılmaktadır."([1896c] 1974: 244)

Bununla beraber, hafızaların zihinde "yabancı yapılar" (*foreign bodies*) olarak hareket ettikleri önergesi hafızaların biyolojik algılanmasına benzememektedir. Aksine "hafızaların" bir yaşamla ya da -yıpranmaksızın- Schopenhauercu "istence" ayak direyen ego ve belirli görünümlerce üretilen etkinin yol açtığı sunumlar oldukları anlaşılmaktadır. Yeniden oluşturulmuş hafızalara katlandığımızı ileri süren Freudcu iddia belirli olaylar nedeniyle hasta düştüğümüz pozitivist versiyondan dağlar kadar farklıdır. Aynı zamanda, içerisinde insan aktörünün içinde ve dışında cereyan eden salt kurgular olan hafızaların yer aldığı; fakat gerilim yığmayan ya da gerilime neden olmayan Baudrillard ve diğer postmodern versiyonlardan da farklıdır. Baudrillard'ın kurguları, kapağı açıldığında bir soda şişesindeki hava kabarcıkları gibi hiçbirşeylik (*nothingness*) parçacıklarına ayrılmaktadır. Fakat Freud'un kurguları maddi "malzeme" kadar gerçektir ve bu kurgular kendiliklerinden hareket etmezler. Şayet Freud haklıysa, modern bireylerin bütün bu yığınsal hafızalarla nasıl baş edebildiklerini düşünmek zorundayız.

ONURUN KIRILMASI KAVRAMI

Freud, "On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena" (Histerik Olgularda Fiziksel Mekanizmanın İşleyişi) başlıklı makalesinde *Civilization and Its Discontents* kitabında kullanacağı argümanlarına giriş yapmış ve "yıpranmayı" tartışmakta olduğumuz dualitelerle ilişkilendirmişti. Freud şöyle diyor:

> "Heyecan (*excitation*) düzeyindeki artış algı yollarında; azalma ise motor yollarda gerçekleşmektedir. Böylece insanın üzerine herhangi bir şey etki ettiğinde motor tepkiler verdiğini söyleyebiliriz. Bu tepkinin başlangıçta izin verilen fiziksel etkinin ne kadarına bağlı olduğu yolunda güvenli bir sonuca varabiliriz. Bu durumu herhangi bir örnek olaydaki ilişkiler bağlamında düşünelim. Bir kişinin yumruk yeme veya benzeri bir durum neticesi aşağılandığını varsayalım. Bu tür fiziksel travma söz konusu kişinin sinir sistemindeki heyecan toplamındaki artışla bağlantılıdır." ([1893c] 1974: 37)

Freud'un insanoğlunun zihinsel ve fiziksel yönlerini nasıl bulamklaştırdığına dikkat ediniz. Freud'a göre fiziksel olgular hem zihni hem de bedeni içermektedir ve "yıpranma" kısmen toplumsal bir nitelik arzetmektedir. Burada istenç ve düşüncenin Schopenhauercu düşmanca birliğinin yanısıra, Durkheim'ın total toplumsal gerçeklerini de ele almaktayız. Fiziksel travmalar motor reaksiyonlar vasıtasıyla boşaltılabilmektedir ve söz konusu bu travmalar fiziksel darbeler kadar aşağılamalara da neden olmaktadır. Bu durum, tartışmamızda dikkate alınması gereken önemli bir husustur, çünkü Elias bile uygarlığın yumruk yememizi (travma) daha az olası kıldığı, bunun aşağılanmalarla karşılaşma riskini azaltmadığı tam aksine artırdığı konusunda haklıdır. Fakat Freud'un çok ilginç hikâyesine devam edelim:

> "Bu yükselen heyecanı azaltmak için derhal bir eğilim içgüdüsel olarak ortaya çıkmaktadır. Kişi tepki vermekte ve daha

sonra kendisini daha rahat hissetmektedir; belki de maruz kaldığı etkiye aynı nitelikte tepki vermiş olabilir -yani, kendisinin maruz kaldığı durumdan aynı ölçüde sıyrılabilmiştir." (A.g.e.: 37)

Fakat söz konusu bu kişi neye maruz kalmıştır? Freud konuya, bir biyologdan daha çok "iç" ve "dış" kurgular arasındaki büyük savaşı resmeden bir ressam gibi yaklaşmaktadır. Freud şöyle diyor:

> "Söz konusu bu reaksiyonun çeşitli türleri vardır. Çünkü heyecandaki çok küçük bir artış ve bedendeki değişiklikler belki de ağlayıp sızlamak, küfretmek (*abuse*), öfkelenmek vb. edimler için yeterlidir. Travma ne denli büyük olursa, gösterilecek tepki de o denli büyüktür." (A.g.e.: 37)

Konuyu özetleyelim: bir kişi üzerine dışsal bir şeyler, çeşitli nedenlerden ötürü etki etmiştir; söz konusu kişi büyük bir "heyecan" içerisinde karşılık vermiştir. Bu kişinin görevi şimdi maruz kaldığı tecavüzün kendisinde uyandırdıklarını boşaltmak, tekrar dışsal olana savurup sağlıklı bir insan olmaktır. Bununla beraber uygar toplum ağlama, küfretme, öfkelenme vb. durumların kamu içerisinde gerçekleştirilmesini kısıtlama konusunda baskılar yapmaktadır. Freud'a göre:

> "Bununla beraber, en uygun tepki daima bir eylemde bulunmaktır. Fakat bir İngiliz yazarının nüktedanca ifade ettiği gibi düşmanına mızrakla vurmak yerine öncelikle küfür eden kişi uygarlığın kurucusudur." (A.g.e.: 37)

Kelimeler sembol ve sunumlardır -kurgulardır. Bununla beraber, Freud'un bakış açısına göre, kelimeler tam anlamıyla şeyler (*things*) gibi hareket etmektedirler. Kelimeler bir mızrak gibi insanoğlunu yaralayabilmektedir; sadece aşağılamaların neden olduğu uygar acılar görülemez. Freud'un aşağılanmış insanı düşmanını sahip olduğu mızrağı kadar sözleriyle de yaralamak suretiyle içine düştüğü travmadan kendisini kurtarabilmekte ve uzun yıllar önce çocukluğunda kendisine yönel-

tilen ancak şimdiki acılarla birleşen aşağılamalarla da yara almış olabilir. Bu biyolojik midir? Biyolojik olamaz, çünkü hayvanlar dillerini silah gibi kullanamazlar. Freud, insanları cezaya çarptırmaya muktedir olabildiği kadar aşağılamalara karşı da duyarlı kılan aynı zamanda, insanların yumruğa yumrukla karşılık vermek (intikam almak) için "alçak" barbarca etkilerini daha fazla geliştirmedikleri, insanoğlunun "yüksek" toplumsal kapasiteye sahip olduğu yönündeki *homo duplex*'e vurgu yapmaktadır. Freud şöyle devam ediyor:

> "Böylece kelimeler eylemlerin yerini almaktadır ve kimi durumlarda (örneğin, İmanın ikrarında) sadece kelimeler geçerlidir.
> Eşit tepkiye uygun olarak daha az eşdeğer olan bir tepki vardır. Fiziksel travma ne olursa olsun hiçbir tepki ortaya çıkmazsa bu travmanın hatırası temelde sahip olduğu etkiyi muhafaza edecektir." (A.g.e.: 37)

Bu son derece öğrenmeye istekli bir girişimdir. Freud etkinin "özgürce" davrandığını ve aslında sanki, insanoğlundan bağımsız bir yaşama (hayata) ve kendisine ait bir varoluşa sahipmiş gibi davranacağım söylemektedir:

> "Şayet aşağılanan biri ya karşı bir yumruk ya da aşağılayıcı bir söz ile bu aşağılanmanın intikamını alamazsa söz konusu olayın hatırası bir zaman sonra tıpkı olay anındaki orijinallikteki etkisinde, ortaya çıkabileceği ihtimali söz konusudur." (A.g.e.: 37)

Schopenhauer'un da, zihinsel hastalık olarak adlandırdığımız şeyi benimsediğini; fakat deliliği hafızanın birincil derecede hastalığı olarak kabul ettiğini hatırlatmakta fayda var. Deli hatıralarının efendisi olmak yerine onların merhametine bağlıdır. Freud'un benzer konuya Schopenhauer'un yaklaştığı şekilde yaklaşmasının tesadüf olması zordur. Bu üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur, çünkü Freud'un gizli metafizik yönünü açığa çıkarmaya yol açacaktır. Örneğin Freud'un söy-

lemini Schopenhauer'un istencin, "daha önce tanımlanmış olan duygulardan herhangi birinde ortaya çıktığını bildiğinden ötürü zihni, mutlak anlamda ortaya çıkmakta olan belirli düşünce eylemleri dizisinin (*train*) etkisinden engellemek suretiyle belli sunumlara sahip olmaktan" ([1818] 1969b: 208) men ettiği yönündeki açıklamasıyla kıyaslayınız. Freud gibi Schopenhauer da nahoş duyguların "yıpranması" hemen ortaya çıkma zorunda oluşuna ve etki-yüklü, baskı altındaki hatıraların birikiminin tehlikeli olduğuna inanmaktadır.

> "Her bir olumsuz hadise zihin tarafından asimile edilmek zorundadır, bir başka ifadeyle bu olay daha tatminkâr olan bir şeyle yer değiştirmek zorunda kalabileceği her ne olursa olsun, istencimiz ve istencimizin çıkarlarıyla bağlantılı gerçeklik sisteminde yerini almak zorundadır. Bu gerçekleşir gerçekleşmez bize daha az acı verecektir; fakat bu uygulama tek başına çok zahmetlidir ve pek çok durumda son derece yavaş ve isteksizce gerçekleşir. Fakat zihnin sıhhatliliği, bir şekilde bu uygulama her seferinde doğru bir şekilde yerine getirildiği sürece devam edebilir. Diğer taraftan, istenç bunların varlığına (*sight*) tahammül edemeyeceğinden belirli olaylar ya da koşullar bütünüyle zihinde engellenir ve daha sonra ortaya çıkan boşluklar suni bir şekilde gerekli bağlantı adına doldurulursa çıldırırız." ([1818] 1969b: 400)

Freud ve Schopenhauer'dan yapılan bu alıntılardan ortaya çıkan sonuç etki yüklü hatıraların, sanki kendilerine ait bir "istence" sahiplermişçesine Durkheim'ın sunumları gibi davrandıklarıdır. Koşullar değişir; fakat gerçek yaşamaya devam eder ve öznenin davranışını etkilemek üzere geri gelebilir. Kollektif hafızaların benzer sonuçlar doğuracak benzer baskılara konu olup olmayacağı; bütün halkların ve dönemlerin tarihin tahrif edilmiş duygusu nedeniyle "deli" olarak düşünülüp düşünülemeyeceği sorusu gündeme getirilebilir. Herhangi bir olayda, bu girişim Freud'un nevrozu, insanın maruz kaldığı bir şey olarak tanımlamasına olanak sağlamaktadır. Herşeyden öte bu durum, etkiyi hatırlatan olayın hatırasıdır; fakat

bu, etkinin hatırasını gündeme getiren kişinin kendisi değildir. Freud konuyu şu şekilde ele almaktadır:

> "Sadece kelime düzeyinde olsa bile yaptığı ruhsal hasar giderilen bir aşağılama, kabul edilmek zorunda olan bir başka aşağılamadan son derece farklı bir şekilde hatırlanmaktadır; ve dilbilgisel kullanımı karakteristik olarak sessiz bir şekilde "mahçup olma" olarak katlanılan bir aşağılamayı tanımlamaktadır. (*Krankung*, tam anlamıyla "hastalanma"). ([1893c] 1974: 37)

Freud "mahçup olma" kavramını, yukarıdaki kullanımdan yaklaşık 40 yılı aşkın bir süre sonra, *An Outline of Psychoanalysis* ([1938] 1969) isimli eserinde "saldırgan içgüdülere" hakim olma (*holding in*) şeklinde tanımlayarak yeniden kullanmaktadır. Freud olgunluk çağında kaleme aldığı eserinde şöyle diyor:

> "Süperego oluştuğunda, önemli ölçüde saldırgan içgüdü ego'ya yerleşir ve kendi kendini yıkıcı bir şekilde faaliyette bulunur. Bu durum, insanların kültürel gelişme yolunda yüzyüze kaldıkları sağlığa yönelik tehlikelerden biridir. Saldırganlığa gem vurmak genelde sağlıksız bir durumdur ve hastalanmaya (hislerin incinmesine) yol açmaktadır." ([1938] 1969: 7)

Freud'a göre saldırganlık içgüdüsünün gerçek bir içgüdü olmadığını daha önce görmüştük: saldırganlık içgüdüsü insanoğlunun iç, merkezcil, ölüm eğiliminin bir parçasıdır. Kültür nedeniyle yıpranmayan saldırganlık içgüdüsü hastalıkla sonuçlamyormuş gibi kültürel sorunlara yapılan vurguya dikkat ediniz. Bu durum Freud'un, Schopenhauer'u örnek aldığının bir başka göstergedir.

Aşağılanmış bireyle ilgili görüşlerin dile getirildiği 1893 yılında kaleme alınan metne geri dönelim. Freud şu genel sonuca ulaşıyor:

> "Böylece, şayet herhangi bir nedenden ötürü, fiziksel travma karşısında hiçbir reaksiyon söz konusu olmuyorsa, travmanın

orijinal etkisi korunur; kişi "uzak tepki" (*abreacting*) suretiyle uyarılmayı harekete geçirmeyi engelleyemediğinde değişmeden kalan fiziksel travma sorunundaki olay ihtimaline sahibiz demektir." ([1893c] 1974: 38)

Fakat "uzak tepki"nin Freud'a göre zihinsel boşalmanın pek çok formundan biri olduğunu gördük. Bu bir sürpriz değildir ve Freud şöyle bir eklemede bulunuyor:

> "Tesadüfi bir şekilde, motor tepki ve kelimelerden doğan tepki inkâr edildiğinde bile sağlıklı bir fiziksel mekanizma fiziksel travmanın etkisiyle baş edebilecek -yani çağrışımsal olarak onu çalıştırmak ve zıt düşünceleri üretmek suretiyle- başka yöntemlere sahiptir. Aşağılanan insan ne vurma ne de sözel olarak karşılık vermediğinde, kendisinin değerli düşmanının değersizliği vb. gibi birbirine zıt düşünceleri hatırlamak suretiyle bu aşağılamayla ilintili etkiyi azaltabilir." (A.g.e.: 38)

Bir kez daha yukarıdaki paragrafta akıl-beden ikileminin ortaya çıktığı gibi çoğu zaman çakışması söz konusudur. Düşmana vurma, lanet etme ya da hakkında kötü şeyler düşünmek zihinsel boşalmanın iç dünyayı bu yabancı yapıdan, travmadan temizlemenin çeşitli yöntemleridir. Konuyu bir başka şekilde ortaya koymak için birincil süreçler beden vasıtasıyla doğrudan boşalmaya yönelir; fakat ikincil süreçler fiziksel heyecanı (*excitation*) birincil yollar kapandığında diğer, daha detaylı boşalma yollarına sevkeder:

> "Sağlıklı bir insan maruz kaldığı bir aşağılama karşısında herhangi bir yol izlesin ya da izlemesin daima hafızasında orijinal gücünü muhafaza etmiş olan etki yoğunluğunu yitirir ve nihayetinde, etkisini yitirdikten sonra, anımsama unutkanlık kurbanı olur ve zihinsel boşalma sürecine girmesiyle başarılı bir sonuç elde eder." (A.g.e.: 38)

Yukarıda alıntılanan bu harika metinde Freud akıcı (*hydraulic*) bir dil kullanıyor; fakat kesinlikle ruhbilimci geleneğe inanmıyor. Belki de Freud'un çağdaşlarından bir bölümü

statik dengeyi gösteren kelimeler kullandılar; fakat hocalarının Schopenhauer felsefesinden etkilendiğine dair pek çok kanıt vardır (bkz. Jones 1981, Cilt I: 375). Freud'un dengeleri daima dinamik, açıkçası, daha önce tartışılan iç ve dış arasındaki bu dualizmde Schopenhauercu bir mahiyettedir (*truces*). Kısacası Freud'un ünlü *Principle of Constancy*'sinin dengenin devam ettirilmesi ve ölümün kendisi gibi dual bir amacı olduğunu göstermeye çalışacağım.

Şimdilik Freud'un bu akıcı (*hydraulic*) diline rağmen, travma, yıpranma ve kültür tanımlarının daha önce araştırdığımız dualizme işaret ettiğini gösterdiğimi umuyorum: birey, iç dünyasından söküp atmak zorunda kalacağı, yeni bir olgu yani travma yaratmak suretiyle kendi tepkisine eklediği, dışardan kaynaklanan bir olayın etkisi altındadır. Bu tanım, bilimsel bir tanım olmanın ötesinde daha çok bir peri masalını anımsatmaktadır; fakat başlangıçtan itibaren Freud'un mitini örnek alacağımı dile getirmiştim. Daha da önemli olan husus Platon ve Schopenhauer kişinin kendisine karşı dürüst olmak için hatasının olumsuz sonuçlarını merkeze alan kendi benzer mitleriyle Freud'un mitinin habercisi olmuşlardır. Platon'dan Freud'a değin uzanan düşünce akışını (*trajectory*) izlemek suretiyle bu tartışma "konuşma tedavileri"ne sokmaktan çekinmeksizin (*bothering*) psikotropik (*psychotropic*) "medikasyonlar" vasıtasıyla nevrozlarda ağır basan semptomların pozitivist hedefinden uzaklaşmaktadır. Bunun aksine Platon, Schopenhauer, Freud ve Durkheim deliliğin kişisel ve kollektif hatıraların devam edegelen -yani tarih- doğru bir değerlendirilmesini içeren uygun bir zihinsel sağlık vasıtasıyla devam ettirildiğini ileri sürüyorlardı. Fakat modern ve postmodern dönemler hassas hafıza gibi bir şeyin olduğunu inkâr etti. Yaptığı açıklamalar modernistlerin aşina olmadığı türden olduğundan Freud'u reddetmek yerine, Freud'un bu açıklamalarının postmodern insanlığın tahammül etmek zorunda kaldığı aşağılanmaların kötü sonuçlarıyla alâkasını düşünmek faydalı olacaktır.

KOLLEKTİF HAFIZA VE ZAMAN

Durkheim *Sosyoloji ve Felsefe* ([1924] 1974) isimli eserinde hatıraların zihinsel gerçekler olarak varlıklarını sürekli devam ettirdiklerini kanıtlıyor: hatıraların ortadan kalkmasına yol açan nedenler (*firings*) yok olmadan hatıralar da ortadan kaybolmazlar. Durkheim'ın söylediklerini bir başka şekilde dile getirirsek, hatıralar zamansızdır. Kollektif hafıza konusuyla ilgili yazılar Durkheim'm çalışmaları arasında dağılmış vaziyettedir. Bu kollektif hatıraların bir bölümü bağımsız bir durumdayken, bir başka bölüm (*portion*) anıtlar (*monuments*), yortular (bayramlar), takvimler ve diğer kollektif sunumlar şeklinde maddi bir yapı halini almaktadırlar. Schopenhauercu terimlerle ifade edersek, hafızalar zamanın ve mekânın sınırlılığından bağımsız olan "istencin" gerçekliğine bağlıdırlar. Fakat şayet böyleyse, bilinçliliğin, insan üzerinde eylemde bulunan -özellikle de bilinçsizce- zamansız hatıralar yığını haline gelmesini takip etmemekte midir? Tam anlamıyla (*Usur* kelimesinden türeyen) "tüketme" anlamına gelen "boşalma" olmaksızın bu, Freud'un düşünce sistemindeki durumu teşkil edecektir. Freud ve Durkheim gerçekte aynı argümanı ileri sürmüyorlar; fakat birbirlerine oldukça yakın bir tartışma sergiliyorlar ve her ikisi de hatıraların zamansız olduğunu dile getiriyorlar.

Durkheim'm müridi Maurice Halbwachs *The Collective Memory* ([1950] 1980) isimli eserinde Durkheim'ın düşüncelerini bu bağlamda daha da ileri götürmüştü. Durkheim gibi, Halbwachs da hatıranın "günümüzden ödünç alınan bilgilerle başarılan geçmişin toplumsal olarak yeniden inşası" (a.g.e.: 69) olduğunu ileri sürmektedir. Nevrozların antisosyal yapılar olduğunu ileri süren Freud gibi, Halbwachs da "bir kişinin kendi geçmişini canlandırmak için diğerlerine yönelmek zorunda olduğunu" ileri sürmektedir. "Söz konusu kişi kendisi dışında, toplum tarafından belirlenen referans noktalarına geri dönmektedir" (a.g.e.: 51). Söz konusu bu toplumsal refe-

rans noktaları sadece bireylerin sübjektif bakış açılarının yaygınlaşması değil, aynı zamanda, *sui generis* gerçekliklerdir; böylece herhangi bir hafızanın geri kazanımı toplum ve aktörü, istenç ve düşünceyi içermektedir. Yeniden *homo duplex*, Schopenhauer ve Platon'a döndük.

Ne Durkheim ne de Halbwachs, toplum ve üyelerinin, yanlış hatırlama ve bilinçaltına atılması nedeniyle hasta olduğu mekanizmaları ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Bu iki düşünür, düşünceler ve referanslar arasındaki bağlantıya zarar veren ve dünyanın, kurgular oluşturmak suretiyle bağlantısızlıklar bütünü olduğunu dile getiren postmodern hareketi öngörememişlerdir. Bununla birlikte, Durkheim çalışmalarının pek çok yerinde, geçmişi şu anda yaşatan ve geçmişle şu an arasında bir zincir vazifesi gören ritüeller, alışkanlıklar ve diğer mekanizmaların önemini dile getirmiştir. Şimdiye kadar yaptığımız analizimizden çıkan önemli sorular şu şekilde sıralanabilir: Baudrillard'ın sürekli dolaşımdaki kurgular görüşü, Freud ve Durkheim'm deli bir toplumun karakteristiği olarak kabul edebilecekleri bir şey midir? Birey ve toplumun sağlıksız bir yapıdan sağlıklı bir yapıya ulaştıkları var sayılan -hatta her ikisinin de 19. yüzyıl sonu düşünürlerine göre bir süreklilikte var olan- hatıraların ele alınması için "uygun" yol nedir?

Hatta "Fliess Papers" isimli çalışmasında Freud hatıraların zamansızlığına ve hatıraların "evcilleştirilmesine" duyulan ihtiyaca atıfta bulunmaktadır:

> "O zaman, evcilleştirilene kadar hatıraların etki kabiliyetine ne olacak? "Zamanın", tekrarın, etkiye yönelik kapasitelerini zayıflatacağı varsayılamaz... Hatıranın yönetim altına alınmasına neden olan "zaman" içerisinde, tekrarlar sırasında şüphesiz bir şeyler olmak zorundadır ve hatıralar üzerinde güç elde eden bu egoyla ya da ego-cathexes'la olan ilişkisinden başka bir şey olamaz." ([1895] 1974: 280)

"Evcilleştirme" süreci Durkheim'm "entegrasyon" ve "kı-

sıtlama" kavramlarının kullanımı kadar Freud'un "bağlayıcı" ve uzun dönemli tepki (*abreaction*) kavramlarına benzemektedir. Mecazi anlamda, Freud'un şayet hatıralar salt ***epiphenomena*** değilse, o zaman üstüste yığılıp insan üzerinde baskı oluşturmasınlar diye bunları açıklayacak bir şeyler yapılmalıdır ifadesine dikkat ediniz. Durkheim benzer şeyler yani, bu sürecin sadece bireysel bilinçte değil, bir bölümünün kollektif bilinçte meydana geldiğini ileri sürmüştü.

The Psychopathology of Everyday Life (Gündelik Yaşamın Psikopatalojisi) isimli eserinde Freud, şunları tekrarlamaktadır: "Genellikle hatırayı (*memory*) belirsiz ve farksız kılanın zaman olduğu düşünülmüştür. Büyük bir olasılıkla, unutma olayında zamanın herhangi bir doğrudan işlevinin olduğuna dair hiçbir sorun söz konusu değildir. Bu durum, öncelikle Schopenhauer'un fenomenlerin zaman, mekân ve nedensellik kategorileri bağlamında çalışılmasının kısıtlandığı Kant felsefesine karşı isyanıyla bağlantılıdır. İkincisi, Durkheim *Elementary Forms* isimli eserinde dile getirdiği gibi zaman kategorisi için temel ya da referansın bizzat toplumun kendisi olduğuna dair Schopenhauer ve Freud'dan bir adım daha öteye gitmektedir. Buradaki önemli husus Freud ve Durkheim'a göre hatıraların zamanın geçmesiyle yok olmadıkları konusudur. Aksine, zaman kendi kendisine yapılandığında ve dönüşüme uğradığında hatıralar da yeniden yapılanmakta, bastırılmakta ya da dönüştürülmektedir. Freud'a göre:

> "Baskı altına alınmış hatıra-parçaları (*memory-traces*) olayında uzun zaman dilimi bağlamında bile hiçbir değişmeye maruz kalmadıkları gösterilebilir. Bilinçsiz durumdaki kişiler zamana sahip değillerdir. Fiziksel duraklamanın (*fixation*) en ilginç olduğu kadar en önemli karakteristiği bütün izlenimlerin sadece ilk alındıklarındaki yapılarda değil; fakat, aynı zamanda, daha sonraki gelişimlerinde (*development*) benimsedikleri yapılarda da korunduğu yönündedir." ([1901] 1965: 275)

Freud pek çok hatıranın hızla "yıprandığını" (*worn away*)

ve sadece kısmen yıprananların ise bunları kaydetmiş olan orijinal beyin tabakası değiştiğinde fiziksel gerçeklikler olarak kaldıklarını ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Breuer ve Freud *Studies on Hysteria*: isimli eserlerinde izlenimlerin yıpranması için otomatik bir eğilimin olduğunu ima etmektedirler: "Bir kural olarak, etkili bir düşünce derhal "yıpranmaya", etki kotasının onu azar azar yoksun bıraktığı etkilere eğilim göstermektedir." ([1893-1895] 1974: 213)

Durkheim, Schopenhauer ve Freud'un etkisinde kalan T. S. Eliot'a döndüğümüzde benzer yıpranma sürecinin Durkheimcı yorumunu görebiliriz (bkz. Crawford 1984; Menand ve Schwartz 1982; Magee 1983). Eliot, vahşilerin biri ortak, pratik tekdüze bir dünya, diğeri de ruhsal açılımları elde etmek üzere düzenli aralıklarla kaçıp içine sığındığı kutsal, güçlü (*intense*) ve fantastik dünya olmak üzere iki farklı dünyada yaşadıkları sonucuna varmak için Durkheim'ın *Elementary Forms* ([1912] 1965) isimli eserini okumuştur (Menand ve Schwartz 1982). Eliot'un ünlü "Çorak Ülke" şiiri insana, istencin kutsal, metafizik dünyasına kaçması için yeterli olanaklar sunmadığından moderniteyi suçlamaktadır. Eliot ve Durkheim "yıpranma" kavramını doğrudan zikretmek dışında her durumda Freud ve Schopenhauer'a dolaylı olarak atıfta bulunmaktadırlar; fakat bu son anlamı çıkarmak için sadece çok küçük bir imgelem gerekmektedir. İlkel geçmişe sıkı bağlarla bağlanmada modernite, insanlığı bağlamda yer almayan ve yıpranmayan hatıraların yığılmasına katlanmaya zorladığı gibi rahatsız edici bir sonuca varmaktayız.

Bu sonucu kanıtlamak zor değildir. Tocqueville uzun zaman önce "Amerikan toplumunun, savaş meydanındaki bir ordu gibi kıtkanaat geçindiği anlaşılıyor" çünkü "hiç kimse kendi yaşadığı dönemden önce ne olduğunu önemsemiyor" ([1845] 1945: 219)der ve şunu ekler: "Şayet Birleşik Devletler barbarlar tarafından istila edilse şimdi orada ikamet eden insanlardan herhangi bir şey öğrenmek için diğer ulusların tarihini yardıma çağırmış olmaları gerekecektir" (a.g.e.: 219) Söz

konusu bu eğilim 20. yüzyıl sonunda postmodernist çevrelerce -modası geçmiş "gerçekliğin" yerini alabilecek bir yapı olarak- kurgular, merkezden çıkarma ve hiper gerçekliğin kutsallaştırılmasıyla artmıştır. Bir örnek olarak herhangi bir yayını ya da kitabı alınız: postmodern kişi pasif bir potpori tüketicisine ve asla anlamlı bir bağlam ya da bütünlük içerisinde biraraya gelemeyecek tarihin bağlantısız parçalarına (fragmanlarına) indirgenmiştir (Adorno 1991). Fakat kimi postmodern felsefeciler bu koşulu özgürleştirici kabul ederken, Freud ve Durkheim bize bu koşulun -şiddetin, uyuşturucu kullanımının ve cinayetin de içerisinde yer aldığı- yaygın barbarlıktan ve herkesin postmodern toplumsal dünyada farkettiği semptomatolojiden (*symptomatology*) sorumlu olabileceğini düşündürtmektedirler.

FREUD'UN KARARLILIKLA İLGİLİ DUALİST İLKESİ

Çağdaş toplum teorisindeki ***homeostasis*** kavramının en baskın yorumu normatif konsensüse dayalı toplumsal düzenin Parsonscu düşüncesidir ve bu yaşam-okulu tarafından kimi zaman açık kimi zaman kapalı bir şekilde kullanılan bir yorumdur. Daha önceki tartışmadan Freud ve Durkheim'ın Schopenhauer'u örnek almaları halinde ortaya koyacakları ***homeostasis*** yorumunun pozitivist yorumdan tastamam farklı olacağı bellidir. Böylece Freud'un, yıpranma kavramını kullandığında temelde organizmanın, yaşama isteğinin pratikte ortadan kaldırıldığı statik bir durum olan gerilimin ***basal*** düzeyi olarak anlaşılan ***homeostasis***i yenilemeyi (restore) kastettiği ileri sürülmektedir. Fakat Freud'un kararlılık ilkesiyle dile getirdiği bu değildir.

Beyond the Pleasure Principle isimli eserinde, Freud kararlılık ilkesini aşağıdaki şekilde kullanmaktadır:

> "Zihinsel yaşamın ve belki de genelde sinirsel yaşamın egemen olma eğilimi, uyarıcı ("Nirvana ilkesi") sebebiyle iç gerilimi azaltma, sabit tutma ya da uzaklaştırma çabasıdır -keyif

ilkesinde ifadesini bulan bir eğilim; ve bu gerçeği tanımamız ölüm içgüdülerinin varlığına inanmamızdaki en güçlü nedenler biridir." ([1920] 1961: 50)

Freud şaşılacak ölçüde, kararlılık ilkesini ***homeostasis*** *ya da* bütün gerilimin, ölümün kökten ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. Aynı zamanda, bu ilke "zihinsel yaşama" (bu her ne ise, ruhsal mı, biyolojik mi ya da her ikisi birden mi) *ya da* "genelde sinirsel yaşama" (bu her ne ise) uygulanmaktadır. Freud "Nirvana ilkesi"nin Schopenhauer tarafından Budizmden alıntılanarak icad edilen bir kavram olduğunu ileri sürmektedir. Bu ilke, "dinginlik ve mutluluk durumu olan kollektif ruhla birleştiğinde insan arzusunun ortadan kalkmasını, bireyselliğin yıkılmasını çağrıştırmaktadır" (a.g.e.: 50).

Bununla beraber, Nirvana ilkesi, Freud tarafından kimi zaman, kararlılık ilkesi gibi ölüm içgüdüsünü temsil etmek için de kullanılmıştır. Böylece *The Economic Problem of Masochism* (Mazoşizmin Ekonomik Sorunu) isimli çalışmasında Freud "Nirvana ilkesi ölüm içgüdüsü eğilimini dile getirmektedir" ([1924] 1974: 160) demektedir. Kararlılık ilkesi ölüm içgüdüsüyse, o zaman akademik biyolojinin sınırlılıklarından kurtulmuş ve Schopenhauercu kozmik boyutlar tartışmasına girmiş (*thrust*) olduğumuz anlamına gelir. Yıpranma, daha önce tartıştığımız -istencin dualizmin iç, bireysel kutbunun önceliğini onarmaya çalışmaktadır.[3]

Freud, intihar eyleminde bulunan kimi histeriklerin bu eylemi, meydana gelen bir olayın hemen akabinde değil de, daha önce meydana gelmiş bir hadisenin dönüştürülmüş hatıraları nedeniyle gerçekleştirdiğini ifade etmişti. Bunun üzerine Freud şu soruyu yöneltmektedir: "Sağlıklı insanlar niçin birbirlerinden farklı davranmaktadırlar?" ve "Eskiden yaşadıkları heyecanlanmaları (*excitation*) niçin yeni yaşanan bir heyecan sırasında gündeme gelmektedir?" ([1896c] 1974: 218). Elbette bu soruya cevap sağlıklı insanların nevrotiklere göre heyecanlanmalardan (*excitation*) daha kolay bir şekilde kurtulabildikleridir. Bununla beraber, kültür bu süreçte gündeme

gelmektedir. Kimi boşalma (*wear away*) yöntemleri tastamam saldırgan olabilir. Örneğin, Freud, Fliess'e yazdığı bir mektupta, biraz farklı bir bağlamda benzer bir soru yöneltiyor: "Niçin benzer koşullar altında, nevroz yerine çarpıtma ya da basitçe ahlâksızlık (*immorality*) ortaya çıkmaktadır?" ([1895] 1974: 221). Verdiği cevapta hiçbir ayıbın, ahlâkın olmadığı ve tiksinmenin köreldiği yerde "bilinç altına atmayla ve nevrozla sonuçlanmaz" (a.g.e.: 221). Açıkçası, bilinç altına atma yıpranmanın gerçekleşmesinde ortaya çıkan ana mekanizmalardan bir tanesidir ve bilinç altına atma kısmen öznenin (bireyin) kültürüyle ilişkili egoya karşı saldırgan olan düşüncelere karşı ortaya çıkmaktadır.[4]

Jokes and Their Relation to the Unconscious isimli çalışmasında Freud şunları dile getiriyor:

> "Nihayet en sonunda, fıkraların, hedeflerini gerçekleştirmede başarılı oldukları şeyin ne olduğunu anlayabiliyoruz. Fıkralar (şehvetle ya da düşmanca olsun ya da olmasın) bu hedefe ulaşmada bir engellemeyle karşılaştığında gene de bir içgüdünün tatmin edilmesini olanaklı hale getirmektedirler. Rafine bir cinselliğin işlendiği bir fıkraya güldüğümüzde, bir köylüyü açık-saçık bir dergideki resme güldüren aynı şeye gülüyoruz." ([1950a] 1974: 101)

Freud (Riesman (1953) tarafından tartışılan Veblen'in icad ettiği içgüdülere benzeyen) "arzulu" ya da "düşmanca" içgüdüler kavramlarını düzenli bir şekilde ele almıyor. Aksine en önemli nokta toplumun ve kültürün "seçkin" çevrelerde "müstehcenliği" benimsemedikleri ve böylesi "kibar bireyler" bir köylünün doğal olarak elde ettiği bireysel tatmini elde etmek için dolambaçlı yollara başvurmakta oldukları anlaşılıyor. Ve bu kültürel yol nevrozla şonuçlanabilmektedir. Postmodern dönemin yaşandığı 20. yüzyılın sonunda komedi olgusunun kültürün en önemli ögelerinden biri haline gelmiş olması ilginçtir. "Stand up komedyenleri" özellikle popüler kültürde egemen bir konumdadırlar ve insanların (*sorts*) kah-

ramanları haline gelmişlerdir. Bu durum, Elias'ın (1982) öngörmediği ya da uygarlaşma sürecinin müstehcenlikten hoşlanmayı nasıl kısıtladığı konusundaki tartışmasını dile getirmemiştir: toplumsal düzende varsayılan gelişmenin karşılığı nevrozdur ve acil çaresi komedi tarafından yerine getirilen müstehcenlik karşısındaki korkunç gülme ihtiyacıdır. Fakat Freud benzer barbar ihtiyaçların postmodern kültürde bir köylü müstehcenliği gibi karşılandığını dile getirecektir.

İç-dış dualizminin ve bu dualizmin travmayla olan ilişkisinin bir diğer ifadesi Freud'un sanatla ilgili pek çok yorumunda dile getirilmektedir. Örneğin, *Five Lectuers on Psychoanalysis* başlıklı çalışmasında Freud şunları dile getiriyor:

> "Gerçeklikle başı dertte olan bir kişi sanatsal bir yeteneğe sahipse fantazilerini hastalık belirtileri yerine, sanatsal yaratılara dönüştürebilir. Bu bağlamda nevrotik durumdan kurtulabilir ve bir başka yoldan gerçeklikle bağlantı kurabilir."([1910] 1974a: 50)

Sanatçı, tipik bir nevrotikden ziyade toplumun kendi doyumunu engelleme teşebbüsünden kaynaklanan kızgınlıktan "kurtulmak" (*wear away*) için daha iyi bir konumda bulunmaktadır. "Boşalma"nın toplumca benimsenmiş bir yöntemi olmaksızın kişi, engellenmiş arzularının travmalar şeklinde biraraya toplanması nedeniyle nevroza "mahkum olmaktadır":

> "Şayet gerçek dünyaya karşı sürekli bir isyan söz konusuysa ve verili bir yetenek (sanat) yoksa ya da yeterli değilse, fantazilerin kaynaklarını engellemek suretiyle libido bilinç altına atma (*regression*) yolunu takip edecek, çocuksu istekleri yeniden canlandıracak ve bu eylem nevrozla son bulacaktır."(A.g.e.: 50)

"Çocukluktan itibaren tatmin edilmemiş arzuları yok etmek için 'bilinçaltına atma' eylemi bir hatadır. Fakat sanat bağlamında terapik bir etkiye sahip olması için bunun, Ador-

no (1991) ve diğer Frankfurt Okulu mensuplarınca da ileri sürülen tezat içeren bir husus olan yüksek sanat olması gerekmektedir.[5] Popüler sanat dosdoğru bir şekilde, çocukça isteklerin geriletici (*regressive*) yolunu takip etmekte ve nevrotik süreci azdırmaktadır. Pek çok postmodernist Adorno'yu bu bağlamdaki elitist görüşünden ötürü şiddetle eleştirmektedir; fakat Adorno ve Freud haklıysa postmodernistlerin kollektif psikopatalojiye yaptığı katkı suçlu bulunabilir.

Durkheim'ın sanata bakışı sosyologlar tarafından göz ardı edilmiştir; fakat bu bakış açısı çarpıcı bir şekilde Freud ve Schopenhauer'un sanata bakışlarına benzemektedir. Schopenhauer yüksek sanat kavramından, bireyin tefekkür (*contemplation*) eyleminde çok arzu edilen istencin bir an için ertelenmesiyle hayranlık hissini tecrübe etmesini anlıyordu. Nietzsche sanatı isteğin gücü ele geçirmesine dayanan gündelik mücadeleden kaçınma olarak kabul etmekle Schopenhauer'un izini takip etmektedir. Benzer şekilde, *Moral Education* isimli çalışmasında Durkheim şunları dile getiriyor:

> "Sanattan keyif alma eğilimi olan sanat sevgisi belirli bir tarafsızlık ya da ilgisizlik olarak kendimizin dışına çıkma kabiliyeti eşliğinde gerçekleşmektedir... Çevremizdekileri, sıradan endişelerimizi, derhal yerine getirilmesi gereken çıkarlarımızı farketmeyiz. Aslında bu *sanatın sağaltıcı gücünün* özünü oluşturmaktadır. Sanat bizi rahatlatır, çünkü bizi bizden uzaklaştırır." ([1925] 1961: 268; vurgular bana ait)

Fakat Durkheim meselenin öteki yüzünü, yani "sanat egemenliği, gerçekliğin egemenliği değildir" bağlamını da düşünüyordu. Sanat algılara değil, imgelere aracılık eder ve imgeler isteklerimizi ve içsel eğilimlerimizi yerine getirmekten uzaktırlar: "Sanatçının dünyası imgeler dünyasıdır ve imgeler dünyası hayaller, engellenmemiş zihinsel oyun dünyasıdır" (a.g.e.:271). Freud gibi Durkheim da sanata toplum plânında, ahlâk bilimi olarak ikinci yeri tahsis etmiştir, çünkü sanat "ahlâkda pozitif bir faktör değildir" ve "biz ahlâkın ciddi bir ya-

şam olduğunu ileri sürüyoruz" (a.g.e.:274). Freud ve Durkheim için önemli olan şey gerçeklikle temas halinde olmaktır -ve hakiki sanatın alıcıyı Platon'un İdealarıyla, gerçekliklerle buluşturduğu görüşü, aynı zamanda, Schopenhauer'un da görüşüdür- ve Freud "boş vaktin tek başına tehlikeli olduğu" konusunda muhtemelen Durkheim'la aynı fikri paylaşırdı (a.g.e.: 274)[6]. Elbette postmodernistler Freud, Durkheim ve Schopenhauer tarafından sanata getirilen bu ciddi yaklaşımı tastamam tersine çevirdiler ve postmodern felsefedeki apaçık özgürleşme teolojisinin temel ilkelerinden biri olarak oyuna yönelik dürtüyü kutsallaştırdılar. Freud ve Durkheim'ın daha dengeli yaklaşımı kabul edilirse, Batı toplumundaki sonuçların bir bütün olarak yıkıcı bir etkiye sahip olduğu sonucuna varılacaktır.

Genelde Freud'a göre, toplum "nevrozlara neden olmada bizzat kendisi büyük bir rol oynamaktadır" ([1910] 1974a: 147). Toplum "gerçeklik ilkesi"nin temel sunumlarından biridir ve aslında "haz ilkesini" sunan pek çok sunum çeşitlerini engellemektedir: heyecanlanma (*excitation*), içgüdüler, fantaziler, istençler, hatıralar, ***cathexes***, dürtüler, libido, sevgi vb. Fakat bu tastamam Durkheim'ın konumudur. Her iki düşünür de farklı terminolojiler kullanmaktadırlar; fakat ikisinde de var olan Platoncu ilke aynıdır. Bu ilke, içe karşı dış; birincil sürece karşı ikincil süreç ve Schopenhauer'un deyişiyle düşünceye karşı "istenç".

Freud'un 1893 yılında kaleme aldığı, içeriğinde, daha önce gördüğümüz gibi Freud'un, muhatabının göğsüne bir bıçak indirmek isteyen aşağılanmış bir kişinin refleks hareketini uygarlığın talepleriyle karşılaştırdığı "*On the Psychicam Mechanism of Hysterical Phenomena*" (Histerik Olguların Ruhsal Mekanizması) başlıklı makalesini, son çalışması *New Introductory Lectures on Psyhoanalysis* (Psikoanaliz Hakkında Yeni Giriş Notları) yla ([1933] 1965) karşılaştırın. Her iki çalışmada da, Freud açık bir şekilde, kendisine dışsal olan şey tarafından bireysel varoluş alanının engellenmesi olarak "küçük düşme"

(*mortification*) kavramına atıfta bulunmaktadır. Her iki çalışmadaki, en baskın dışsal güç uygarlık formundaki bütünlüktür. Böylece, 1933 yılındaki *Lectures*'da Freud şunları söylüyor: "Engellenmiş saldırganlık cesurca bir yaralanmayı içermektedir. Bu saldırganlık sanki, kendimizi ortadan kaldırmamak için bir başka şeyi ya da insanı yakıp yıkmak gerekliymiş gibi gözükmektedir" ([1933] 1965: 94).

Genelde Freud'a göre, insan ne kadar uygarlaşırsa diğerlerine karşı dış saldırıyı o denli fazla kısıtlamak zorunda kalmaktadır: uygar insanlar kendilerini kim kızdırırsa kızdırsın ona vurmamalı ve öldürmemelidir. Fakat söz konusu bu uygar kısıtlamanın bedeli kendini yok etmeye ve mazoşizm, stres ve kararlılığı dile getiren diğer göstergeler (*manifestation*) gibi kendini yok etmenin türevlerini gerçekleştirme eğilimindeki artış olarak görülmektedir. Burada pozitivistler kadar Elias'ın da farkına varmadığı uygarlaşma süreciyle ilgili bir diğer boyut söz konusudur.

Bu konu bağlamında Elias'ın Durkheim'la arasındaki bağlantı dolaylıdır. Durkheim, *Professional Ethics* ve *Suicide* isimli çalışmalarında uygarlık ilerledikçe, intihar vakaları artarken benliği saran cinayet eğilimleri azalmaktadır diyor. Durkheim saldırganlık yönünde ortaya çıkan bu değişimin ardındaki nedenleri açıklamıyor. Durkheim uygarlık, travma ve bunların ilişkisini doğrudan ele almıyor. Bununla beraber, cinayetin intiharla nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair karışık tartışması bu iki cinayet şeklinin aynı anomik köklere sahip olduğu sonucuna götürmektedir (Durkheim ([1897] 1951: 326-60). Durkheim "intiharın dönüştürüldüğü ve zayıflatılmış cinayet (öldürme) olduğunu" (a.g.e.: 341) iddia ettiğinde Freud'un görüşlerini dile getirmektedir. Durkheim, "intihar kimi zaman cinayetle biraradadır, kimi zaman bu ikili karşılıklı olarak birbirlerine üstünlük sağlarlar (*exclusive*); kimi zaman aynı koşullar altında benzer şekilde kimi zamanda farklı şekilde hareket ederler" (a.g.e.: 355). Freud benzer şekilde karmaşık yollarda saldırganlığın iniş ve çıkışlarını izlemişti. Sosyologlar

Durkheim'ın intihar konusundaki yazılarına dayanan pozitivist kanunlarına pek özen göstermemişlerdir; fakat cinayetin ve intiharın birbiriyle nasıl ilişkili olduğu yönündeki daha karmaşık ve görünürdeki Freudcu tartışmayı göz ardı etmişlerdir. Buna dair bir örnek olarak Durkheim'dan alıntılanan şu paragraf üzerinde düşünmek gerekiyor:

> "Aslında, anomi duruma göre ya kişinin kendisine ya da bir başka kişiye yönelebilecek olan öfkeye ve aşırı yorgunluğa neden olmaktadır. Kişinin kendisine dönmesi durumunda intiharı, başka bir kişiye yönelmesi durumunda ise cinayeti görmekteyiz... İşte bu nedenledir ki, günümüzde özellikle uygarlığın güçlü olduğu büyük merkezlerde cinayet ve intiharın gelişimi arasında belirli bir paralellik vardır. *Çünkü böylesi yerlerde anomi ciddi bir durumdur.* Aynı neden intiharların hızla yükselmesi kadar cinayetlerin azalmasını da engellemektedir"(A.g.e.. vurgular bana ait)

Durkheim düşüncesindeki son yaklaşım, anominin nasıl hem intihara hem de cinayete neden olduğunun pozitivist açıdan açıklamasını ortaya koymaktır. Daha önemli nokta, Durkheim'ın, Freud'un saldırıdan uzaklaşmak gereklidir açıklamasını ima ettiği anlaşılmaktadır. Aksi halde, saldırgan "içgüdüler" cinayet ya da intihar olarak ifade edilebilir. Durkheim'in, aynı zamanda, toplumsal düzenin herhangi bir türünde saldırının tam anlamıyla ortadan kaldırılamayacağı, sadece tolere edilebilir sınırlar dahilinde sürdürülebileceği yönündeki Freud'un düşüncesine paralel düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Genelde, uygarlık insanlar üzerinde mahrumiyet empoze etmektedir ve uygarlığın ve uygarlığa düşmanlığın düzenlemelerine karşı geliştirdiği direnç düzeyi ile "birey," uygarlığın ve diğer insanların kendisi üzerine yol açtığı acılara (*injures*) tepki göstermektedir" (Freud ([1927] 1955: 21). Freud'a göre, uygarlığın insanlar üzerinde neden olduğu "acı" temelde "kararlılıktır". "Kişiler sahip oldukları saldırganlıklarını, cinayet işleme temayüllerini ve şehevi "içgüdülerini" kontrol et-

mek zorundadırlar; fakat bu şekilde davranırlarsa sağlıksız olma riskine girmiş olurlar. Kararlılık çağdaş insanlık için önemli bir travma türüdür. Kararlılık daha önce tartışılan birey ve toplum (*collective*) arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır. Fakat Freud'un travmadan anladığı şeyin temeli olan kişileri doğalarının bir gereği ya da aşırı "heyecanlanmanın" kişilerin bünyelerine girmesi olarak geri durmaya (*hold back*) zorlayan bir şey olarak gösterilip gösterilmemesi yazılarında aynı şekilde yer almaktadır: Travma, tartışmakta olduğumuz *homo duplex*'in belirli bir etkileşimle gündeme geldiği ruhsal bir çatışmadır.

DURKHEIM'LA İLGİLİ DİĞER BAĞLANTILAR

Durkheim'ın travma konusuna dair açık bir teorisi yoktur. Durkheim'ın bu konudaki çalışması, yazılarında böylesi bir kavrama yol açabilecek parça parça ortaya çıkan görüşlerle Freud'un travma kavramına yol açan insan doğasının dualitesinin tanımlarından ibarettir. Daha da önemlisi, Durkheim, yanlış bir şekilde bir pozitivist olarak okunmasından ötürü farkedilemeyen kendisine özgü uygarlık ve uygarlıkla ilgili hoşnutsuzluk görüşüne sahiptir. Durkheim'ın zihinsel bir psikanalitik teori geliştirmediği doğruyken, Durkheim'ın Freud gibi bilinçdışı ve bilinçdışı zihinsel süreçleri kavramı geliştirdiği hatırlanmalıdır. Aslında Durkheim, Freud'a göre bireysel ve kollektif sunumlar düzeyi arasındaki çatışmanın daha detaylı kavramsallaştırmasım gündeme getirmişti. Yalnız bu iddia Durkheim'a göre birey ve toplum (kollektif) arasında bir çatışma olmadığı, bireyin toplumun bir yansıması olduğu görüşüne inananlardan bazılarını şaşırtabilir.

Freud'un hatıralar bağlamında, Durkheim *İntihar* isimli eserinde intiharla ilgili -bireylerin başına nelerin geldiğine dair- açıklamaların aynı olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Pek çok açıdan, Durkheim stres dolu yaşam-olayları modeli olarak bilinen şeyleri önceden haber vermiştir. Böylece Durkheim'a

göre stres dolu yaşam olaylarının etkileri kollektif süreçler ve bireysel eğilimlerce şekillendirilmektedir; fakat bu temelde Freud'un travmadan anladığı şeydir. Durkheim meseleyi şöyle ortaya koymaktadır:

> "Fakat, muhtemel düzenlilikle intiharlardan önce gelmesine rağmen, söz konusu bu bireysel olayların gerçek nedenleri teşkil etmediğini biliyoruz. Tekrarlamak gerekirse, başka bir eğilim içerisinde olmadıkça, hayatta hiçbir mutsuzluk bir insanın kendisini öldürmesini gerektirmez. Böylece söz konusu bu çeşitli koşulların olası yinelenmesi intihar eyleminin düzenini açıklayamamaktadır. Daha da ötesi, intiharla ilişkilendirilen etki her ne olursa olsun, böylesi bir çözüm olsa olsa bu sorunu çözmeksizin sorunu değiştirecektir. Çünkü her bir ülkeye özgü kanun gereğince söz konusu bu ümitsizlik durumlarının niçin her yıl tekrar ettiği anlaşılamamaktadır. Verili istikrarlı bir toplumun daima aynı oranlarda ayrılmış aileler, ekonomik felâketlere vb. sahip olması nasıl gerçekleşmektedir? Her bir toplum, kendini oluşturan bireyler üzerinde ticari ve endüstriyel riskleri ve zor durumdaki aileleri içerecek her türlü davranış için -belirli bir güçle- zorlayıcı eğilimlere sahip olmadıkça, aynı nüfus içerisinde oran olarak sabit; fakat bir nüfusdan diğerine son derece değişken söz konusu benzer olayların düzenli bir şekilde ortaya çıkışı açıklanamayacaktır," ([1897] 1951: 100)

Durkheim'ın bu konudaki nedenselleştirmesi zorlayıcıdır. Toplumlar kesinlikle pek çok stresli yaşam-olaylarıyla ilgili karakteristik oranlara sahiptirler. Örneğin evlenme, boşanma ve iflas oranları Birleşik Amerika ve Hindistan'da son derece farklılık göstermektedir. Ve toplumları yaşamda karşılaştıkları üzüntüler karşısında pes etmeye yatkın hale getiren depresyon, alkolizm ve diğer psikopatalojik yapıların belirli oranlarını üretmektedirler. Genelde, analiz birimi bireyseldir. Bireyler belirli olayları yaşadıkları ve söz konusu bu bireylerden bir bölümümün hasta düştüğü söylenmektedir. *Homo duplex*'in her iki aşırı ucu bu pozitivist açıklamayı göz ardı etmektedir.

Bu aşırı uçlardan biri olayların meydana gelişinde toplumun rolüyken, diğer aşırı uç -hastalık karşısında pes etmek için yatkınlığın da içinde yer aldığı- olayın etkisine yol açan etkileşimdeki bireyin rolüdür. Bir başka deyişle, pozitivist açıklamalar travma kavramını ele almamaktadırlar; fakat hastalığın post-patolojik (*postpathogen*) modelinin geçersiz versiyonunu devam ettirmektedir. Bunun aksine, Durkheim'ın açıklaması açıkça Freud'un travma kavramını hatırlatmaktadır.

Şayet birey kollektif (toplumsal) dünyayı göz ardı etmeyi öğrenebilirse travma ve aşağılanma (*insults*) gibi insana acı veren kimi etkilere katlanmayacaktır. Diğer taraftan birey "istenç" -özellikle de beden ve bedenin "arzularını"- dünyasını göz ardı etmeyi öğrenebilirse bir tür tanrı olabilir. Fakat burada ele alınan Platonik mitte insanlar düşmanca bir birlik oluşturmuş böylesi iki dünya arasında yer almaktadırlar. Aslında din, sık sık insan tekinin bir yanıyla tanrısal olduğunu; fakat, aynı zamanda, Durkheim'ın da vurguladığı gibi bir başka yanıyla da hayvanlardan pek de farkının olmadığını dile getiren bir miti öğretmektedir: "Bu biricik (iki dünyanın birbirine karıştırılması) gereklilik için verilen tek açıklama Yeryüzüne Atılma hipotezidir" ([1912] 1965: 494).

Durkheim'a göre, insanoğlunun "orijinal günah" miti ve dual yapısı gerçekliğin özünü içermektedir: Bu, birey ve insanoğlunun yeni sosyolojisi için temel oluşturan kollektif güçler arasındaki dualitenin sunumudur. Elbette, Platon *Phaearus* isimli eserinde Yeryüzüne Atılış versiyonunu ortaya koydu. Ve Schopenhauer Platon ve Durkheim arasında bir bağlantı kurmaktadır. Schopenhauer bu konuda şunları dile getirmişti:

> "Dini öğreti, bir taraftan, her bir bireyi -günaha (orijinal günaha) düşme, acıya katlanma ve ölüm boyutları kadar hayatın tasdikinin sunumuyla yani- Adem'le eşit konumda görerek dikkate almaktadır. Diğer taraftan İdea'nın bilgisi de her bir bireyin kendini adama, sahip olduğu faziletle özgürlüğünü satın alma ve günah ve ölüm -örneğin dünya- (Romans v, 12-21) bağlılığından kurtulma niteliği kadar yaşama isteğinin in-

kârının temsilcisi olan Saviour'la benzerliğini göstermektedir." ([1818] 1969a: 329)

Veblen ve Schopenhauer'ın yanısıra Durkheim'ın benimsediği Hıristiyanlıktan ayrı olarak Durkheim, orijinal Platoncu mitin bir yansıması olan bütün dini mitlerin özünde kişinin kendini feda etmesi ve özden geçerlik (*self-abnegation*) olduğunu fark etmişti. Durkheim şunları ekliyor: "Böylece, sosyoloji insani bilimlere yeni bir yol açmaya kararlı gözükmektedir." ([1912] 1965: 495)[7]. Durkheim'ın sosyolojisi *homo duplex*'ten türeyen bu çatışmadan neşet etmektedir.[8]

Durkheim temel insani dualizmi öne sürdüğünden, şayet moral aktivite tamamiyle bireylere terkedilirse sadece kaotik bir hâl alır ve çatışmalar içerisinde ortadan kaybolur: toplum yaralama (*injury*) olmaksızın böylesine yoğun bir iç çatışmadan sarsılmayacaktır" ([1950] 1983: 24). Fakat bu durumda, Parsons'un toplumsal düzen paradigması için Durkheim'dan yararlanması doğruydu. *Homo duplex*'in önceliğinden, aynı zamanda, şayet moral aktivite bütünüyle topluma terkedilirse birey itaat etmek için kendisine karşı şiddette bulunmak zorunda kalacaktır ve herhangi bir zarar ortaya çıkmadan bu şekilde davranmaya devam edememektedir. Bu iddialar, Durkheim'ın çok az entegrasyon kadar çok fazla entegrasyon da potajeniktir iddiasında bulunduğu *İntihar* isimli eserindeki anlatıları hatırlatmaktadır.

Freud'un, bütün toplumun bir tür "kollektif travma"ya maruz kalmak suretiyle hasta olarak kabul edilebileceği kavramı kadar bireysel travma kavramına da sahip olduğunu keşfettik (özellikle Erich Fromm'un *The Sane Society* (Hasta Toplum), 1955, eserinde ileri sürdüğü görüş). Bu konuda da, Durkheim kollektif travma düşüncesini kavramsallaştırmayı sona erdirmektedir. Örneğin, *İntihar*'da en muammalı bölümlerden biri şu şekildedir:

"Söz konusu topluma göre çeşitlilik arz eden belirli oranlarda egoizm, özgecilik ve anomiyi içermeyen hiçbir ahlâki düşün-

ce mevcut değildir. Çünkü toplumsal yaşam hem bireyin belirli bir kişiliğe sahip olmasını hem de toplum talep ettiğinde feragat etmeye hazır olduğu hem de nihayetinde belirli bir dereceye kadar ilerleme fikrine karşı duyarlı olmasını varsaymaktadır. İşte bu nedenledir ki, toplumda, bireylerin üç görüş açısına, üç farklı eğilime hatta birbirine zıt eğilimlere bağlı olmak suretiyle birlikte var olmadığı hiç kimse bulunmamaktadır.
Birinin diğerini dengelediği yerde ahlâki aktör (*agent*) onu herhangi bir intihar düşüncesine karşı koruyan bir denge durumundadır. Fakat bunlardan biri diğerine göre aşırı (fazla) olduğunu varsayalım ve bireyselleştiğinde aynı zamanda *suicidogenetic* halini de almaktadır." ([1897] 1951: 321)

Durkheim kaderciliği anomik durumun zıddı olarak kabul ettiğinden, yukarıdaki paragrafın gerçekten birbirine muhalif iki gücün mücadele halinde olduğu anlamına geldiği konusunda Jack Douglas'ın (1967) görüşüne katılıyorum. Söz konusu bu güçlerin "dengelerinin" neden ibaret olduğu, bu dengeyi neyin ortadan kaldırabileceği neyin de onu devam ettireceği açık değildir. Bununla beraber Platon, Schopenhauer ve Freud bağlamında, bu muammalı paragrafın yeniden okunması mümkündür. Freud'a göre dengenin gerilimin bütünüyle ortadan kaldırılması -ölüm- kadar heyecanın sürekli bir hâl alması anlamına geldiğini hatırlayalım. Durkheim'ın denge görüşü de, diğeri tarafından kısıtlanmadığında ikisinden birinin, bireysel ya da kollektif ölüme yol açtığı diametrik olarak, birbirine zıt güçler arasındaki gerilim yüklü anlaşma olduğu anlaşılmaktadır. Freud da söz konusu bu gerilimin "eşdeğerde" açığa çıkma düzeyini neyin oluşturduğunu asla tanımlamadı; fakat "eşit olmayan" bir düzeyin travmatik olduğunu açıkça ortaya koydu. Toplum eşitsiz bir durumda ya da Durkheim'ın anomik *dérèglement* durumunda olduğunda kollektif bir travmanın gerçekleşeceği ileri sürülebilir. Çünkü bu durumu oluşturan güçler arasında dengesizlik yüzünden ve kollektif travmanın bireylerin ***homeostasis***'lerini etkilemek kadar onla-

rı hastalığa sevketmek suretiyle etkileyeceğinden ötürü bu durum travma olarak adlandırılabilir. Bireysel ***homeostasis***'lerin büyük ölçüde daha önce tartıştığımız toplumsal ***homeostasis***'lere bağlı olduğu yönündeki Walter Cannon'un (1963: 313) inancıyla benzerlik taşımaktadır.

Daha da ötesi, Durkheim'ın güçlerin bu dengesizliğinin intihara yol açan verili bir "yaygın" istek olan "bireyselleştirilmiş" hale gelmesi şeklindeki son cümlesi sorunludur. Açıkçası, toplumsal dengesizliğin varoluşu doğrudan doğruya bireysel intiharlara yol açmaz. Çeşitli koşullara bağlı olarak, bireysel ya da bireylerden teşekkül eden gruplar bu güçleri "bireyselleştirmediği"nde korkunç kollektif sunumlar etkisiz kılınabilir ya da esas itibariyle nötr kılınabilirler.

Durkheim asla açık bir şekilde toplumsal entegrasyonu tanımlamadı. Bununla beraber, bu terimi tutarlı bir şekilde kullanmaktadır. Yani, entegrasyonun tartışılan varoluşun iki kutbu arasındaki yeterli bir denge olduğu görülmekte ve entegrasyonun eksikliği, travmayla karşılaştırdığım bu iki kutup arasındaki gerilim durumudur. Örneğin, Durkheim bireyin yaygın bir nedenden ziyade kendisi hakkında düşünmesinin "toplumun entegrasyonunun gerçekleşmemesinden" kaynaklandığını iddia etmekte ve şunları eklemektedir:

> "Şayet bu durumu, içinde bireyin egosunun toplumsal egonun karşısında aşırı olduğunu ileri sürdüğü durumu egoizm olarak adlandırma konusunda hemfikirsek toplum, birey kendisini toplumsal yaşamdan ayırmadıkça ve kendi hedeflerini toplumun hedeflerinin önüne koymadıkça, yani bireyin kişiliği kollektif kişiliği (personality) aşma eğilimi göstermedikçe... *bütünlüğünün bozulması* söz konusu olamaz."([1897] 1951: 209; vurgular bana ait).

Bireysel ego ve toplumsal ego arasındaki çatışma tartıştığımız *homo duplex*'in bir yönüdür. Bu iki güç arasındaki denge altüst olduğunda -Lasch (1979) ve diğerlerinin tartıştığı çağdaş narsizmde olduğu gibi- toplum bütünlüğünü yitirir (*disin-*

tegrate) ve bu bütünlüğünü yitiriş daha çok narsizm üretmektedir. *İntihar* isimli eser hakkında daha önceki, pozitivist yorumlarda dile getirilmeyen şey bağımsız değişkenin normatif konsensüs değil; fakat birey ve bütünlük arasındaki gerilim olduğu yönündedir.

Özetle, Durkheim travma kavramına dair net bir fikre sahip değildir. Fakat hem Freud hem de Durkheim yaşam olaylarının kişilerin intihar etmelerine neden olmadığı inancını paylaşmaktadırlar. Aksine, intihar -daha sonraki olası etkisiyle diğer türevleri- "enerjinin" kimi mistik dengesizliğinin sonucudur. Freud'a göre, bu dengesizlik çeşitli olgu türleri "yok edilmediğinde" ortaya çıkmaktadır: düşünceler, hatıralar, içgüdüler, heyecanlar (*excitation*), saldırılar ve benzerleri. Durkheim zıt güçlerin dengesinin nasıl başarıldığı, devam ettirildiği ya da ortadan kaldırıldığı konusuna çok az yer vermiştir. Her iki düşünüre göre, dengenin kaybedilmesi tartıştığımız varoluşun iki düzeyi arasındaki çatışmayla alâkalıdır.

Her şeyden önemlisi, hem Durkheim hem de Freud "stres" kavramının temelini belirleyen şeyin, modern zamanlarda ortaya çıkan metafizik isteğin varoluşu olduğunu ileri sürmektedirler. Freud'un yanısıra Durkheim da uygarlık ve uygarlığın hoşnutsuzluğu nedeniyle ilgili bir versiyonu ele aldı ve bireyin istencinin uygarlığın düşmanı olduğunu ileri sürdü. Şaşılacak derecede, hem 20. yüzyıl psikolojisi hem de sosyolojisi büyük ölçüde söz konusu bu metafizik girişimleri göz ardı ettiler; fakat böyle davranmakla aslında modernizasyonun ruh ve ruh sağlığı bağlamındaki ağır sorumluluğu niçin taşıdığını açıklayamamışlardır. Şayet bu doğru değilse, "stres" kelimesi ve bunun bağlantıları modern kültürlerin hepsinde hemen tanınmayacaktır.

X
BARBARLIK VE İNSAN FAKTÖRÜ

"Niyet, bir başka kişi tarafından yorumlanamayacak denli mahremdir. Niyet kendini gözlemlemekten (self-observation) bile kaçınmaktadır. Eylemlerimizin gerçek nedenlerini belirleme konusunda ne kadar sık hata yapmaktayız!" (Emile Durkheim [1897] 1951: 44)

"Bilinçli intihara ilâve olarak, yaşama kasıt ve şans eseri ortaya çıkan bir aksilik olarak onu gizlemeyi hünerli bir şekilde kullanabilen yarı niyetli kendini yıkım (self-destructin) gibi bir şey vardır" (Sigmund Freud [1901] 1965: 178)

Durkheim ve Freud'un onayladıkları ve bireyin bilinçli ve bilinçsiz bir varlık olarak ayrıldığı *homo duplex* öğretisinin bir diğer sonucu niyetlerimizin tastamam bize ait olamayacakları hususudur. Durkheim ve Freud, Parsons'un "rasyonel toplumsal eylem" olarak adlandırdığı paradigmaya uymamaktadırlar, çünkü onların insan motivasyonuna dair 19. yüzyıl sonu söylemleri Parsons'un çalışmasını destekleyen faydacı varsayımları tamamiyle tersine çevirmektedir. Bu iki düşünür, aynı zamanda, Anthony Giddens (1976b, 1987, 1990) tarafından ortaya konan aktör vurgusuna meydan okumaktadırlar.

Parsons ve Giddens'ın aksine, Durkheim ve Freud aktörün motivasyonel araçlarının bir bölümünün -insan bunu itiraf etsin ya da etmesin; farkında olsun ya da olmasın- toplumdan kaynaklandığını düşünürken diğer parçaların bilinçli ve bilinçsiz benlerden kaynaklandığını ileri sürüyorlardı. Freud ve Durkheim'ın büyük ölçüde destekledikleri insanın motivasyonu hakkındaki Schopenhauercu anlayışa göre "istenç" göreceli olarak zekâdan ve eylemlerimiz için bilinçli nedenlerden (*reason*) bağımsızdı. Böylece, Freud ve Durkheim düşüncesindeki Schopenhauercu etki, çağdaş anlayış için göreceli barbarca eylemlerle meşgul olmaya yönelik motivasyonu açıklamadaki niyetlerle ilişkisine dayalı bütünüyle yeni bir anlayışa sevk edecektir. Aslında bu durum, Batı toplumlarında -hukuktan psikiyatri ve tıbba kadar- en çok beğenilen; fakat incelenmemiş olan bazı değerler ve kurumların tastamam farklı algılanışına yol açacaktır.

Daha önce vurgulandığı gibi, Durkheim intiharı, doğrudan niyetlere atıfta bulunmaksızın tanımlamıştı: "İntihar terimi, bu sonucu doğuracağını bilen kurbanın bizzat kendisinin olumlu ya da olumsuz bir eyleminden doğrudan ya da dolaylı neden olduğu ölümün bütün çeşitleri için kullanılmaktadır" ([1897] 1951: 44). Bu tanıma dair birkaç özellik söz konusudur. Bunlardan bir tanesi kişinin eyleme niyetlenmeksizin nasıl olur da intihara teşebbüs ettiğini bilememesidir. Bu özelliği dile getirmenin uygun yolu bilinçsiz niyetlerin dile getirilmesidir; böylece, kişiler bilinçli olarak kendilerini öldüreceklerini farkedebilirler; fakat bunun nedenini bilemeyebilirler, çünkü niyet bilinçsizdir. Durkheim ([1908] 1924), 1974), daha önce ortaya koyduğum gibi, bilinçsiz niyetler düşüncesini desteklemişti. Fakat Durkheim *İntihar* da bile, niyetler temeline dayalı açıklamalar sunmamak için nitelikli, Schopenhauercu nedenler ileri sürmektedir:

> "Aktörü harekete geçiren etken ve aktör kararını oluştururken ölümü arzu edip etmediği ya da bir başka amacı olup olmadığı nasıl ortaya çıkarılacaktır? Niyet bir başkası tarafından

yorumlanamayacak ölçüde mahremdir. Hatta niyet kendi kendini gözlemden (*self-observation*) kaçınmaktadır. Eylemlerimiz için doğru nedenleri ne sıklıkla karıştırmaktayız!" ([1897] 1951: 44)

Durkheim'ın bilinçsizliğe inandığı vurgulanmak suretiyle, diğer "sapma" formlarının anlaşılmasında temel husus olarak Durkheim'ın problemli intihar tanımının yorumlanmasının bağlamı genişletilmiştir. Durkheim'a göre zihinsel ve toplumsal gerçekler kendi işlerini gerçekleştirebilirler; bu esnada özne göreceli olarak bunlardan habersizdir. Söz konusu bu durum, Freud'un insanların sahip oldukları niyetlerin sanki insan gibi davranmalarıyla ilgili düşüncesi gibi bir şeydir. Bu her iki düşünce de sırasıyla Schopenhauer'un içinde "istencin" zekâdan göreceli olarak bağımsız hareket ettiği, insanı harekete geçiren etken (*motivation*) anlayışından türemiştir.

Durkheim'ın intiharı ele alışındaki -en çok alıntı yapılan- bir diğer özellik, bireylerin kendi intiharlarıyla görünürde pek az alâkaları (*to do*) olduğu yönündedir. Bir ölçüye kadar Durkheim'm intihar eyleminde bireyi sorumluluktan azad ettiği ve bu sorumluluğu topluma verdiği doğrudur:

"Toplumun moral yapısındaki verili herhangi bir an gönüllü ölümlerin koşullarını oluşturmaktadır. Ayrıca, her bir insan topluluğu için, bireyleri kendi kendilerini yok etmeye zorlayan belirli miktarda enerjinin kollektif gücü söz konusudur. Kurbanın, ilk etapta sadece kendi kişisel davranışı (*temperament*) olarak görünen eylemleri gerçekte kendisini dışsal olarak ifade eden bir toplumsal koşulun eklentisidir. Her bir insan topluluğunun intihara yönelik az ya da çok yatkınlığa sahip olduğunu söylemek sadece bir metafor olmayacaktır; bu ifade şeylerin (*things*) doğasına dayanmaktadır. Her bir toplumsal grup gerçekte, sonuçlarından ziyade, tastamam kendisi olan ve bütün bireysel eğilimlerin kaynağı olan eylem için kollektif bir eğilime sahiptir... İntiharın doğrudan doğruya nedenleri olduğu düşünülen özel tecrübeler genellikle, toplumun ahlâki yapısının bir yansıması olan, kurbanın ahlâki eği-

> limlerinden kaynaklanan bir etkiye sahiptir." ([1897] 1951: 299)

Durkheim'ın, Schopenhauer'un evrendeki her şeye uygulamak istediği "istenç" kavramını ihtiva eden güçler yerine "toplumsal güçleri" geçirmeye çalıştığı görülmektedir. Durkheim'm argümanı toplumun kesin bir şekilde, "istencin" bireyde nesnelleştirilmiş olmasından daha güçlü bir "istenç" olduğu metafizik varsayımını öngörmektedir (*presuppose*). Fakat Parsons (1937) tarafından benimsenen ve Wrong (1961) tarafından eleştirilen insan tekinin aşırı sosyalleştirilmiş kavramıyla aynı değildir, çünkü toplumda varolan irrasyonel istekdir yoksa, 19. yüzyıl sosyolojisinin odak noktası olan toplumun "normatik konsensüsü" olarak benimsediği rasyonel form değil.

Durkheim'ın intiharın niyetlerle ilişkili olarak sunduğu üçüncü özellik, eylemin sonucuna dair (*outcome*) "bilginin" intiharın hayata geçirilmesindeki pozitivist amaçlar için bütünüyle faydalı olacak pek çok toplumsal fenomenle ilgili olduğu yönündedir. Örneğin, Durkheim'a göre, bilimadamları, niyetleri tastamam zıd olmasına rağmen, kendilerini öldürmekte olduklarını "farkedebilirler":

> "İntiharlar düşünüldüğü şekilde meydana gelmezler, bütünüyle farklı bir grup, akıl almaz farklı bir olgular sınıfıdır... Bu fenomenler sadece toplumsal (*common*) eylemlerin abartılmış yapılarıdır... Böylece kendisini yoğun bir şekilde çalışmalarına vermek suretiyle yaşamını yitiren bir bilim adamı için geçerli; fakat tam anlamıyla mantıklı olmayan bir şekilde işi yüzünden öldü denmektedir" (A.g.e.: 46)

Durkheim'm hedeflerinden biri "intiharın sadece bir değil, pek çok formunun olduğunu" (a.g.e.: 277) göstermektir. İntihar üzerine yazdığı metinlerde Durkheim intiharı kollektif olguya karşı bireysel olgu, birleşmiş olguya karşı çok yönlü olgu, pek çok diğer karakteristikler kadar kendi "doğasına" sahip bir olgu olarak ele almaktadır. Bilimadamlarının, cesur kişilerin (*daredavils*), askerlerin ve kölelerin normalde kendile-

rinden beklenen şeyleri yapmalarının intihar olarak kabul edilebileceğini ileri sürdükten sonra, şöyle eklemektedir: "Bütün bu gerçekler bir tür embriyonik intiharı ortaya koymaktadır ve bu, söz konusu intiharı başarıyla uygulayanların aklını karıştıracak metodolojik bir anlam içermemesine rağmen, bununla yakın ilişkileri göz ardı edilmemelidir" (a.g.e.: 46)

Bu gözlemlerden sonra Durkheim "Fakat böylece bu gerçek sosyologların ilgi alanında olduğu şeklinde tanımlanabilir mi?" diye soruyor ve buna doğrudan doğruya bir cevap vermiyor. Durkheim açıkçası, bazısı son derece "normal" olan; fakat sosyolojik analiz için aralarından özel olarak seçimde bulunduğu, büyük farklılıklar içeren olayları intihar olarak tanımlamaktadır. Daha da ötesi, niyetler Durkheim için önemli değildir, çünkü sosyoloji niyetleri dikkate almamaktadır; çünkü niyetler bireylerden bile gizlidir (*hidden*). Durheim'a göre, önemli husus, intihar olaylarının, insan moralinin kapasitesi olan yaşama isteğine giren (*go into*) toplumsal ve bireysel güçlerdeki kimi sapmaları aza indirgediği görülmektedir.

Durkheim ve Freud'un, niyetlerle ilişkisi bağlamında intihar tanımındaki ortak yaklaşımları, görünürde eylemlerin çok özel formu olan intiharın gerçekte çeşitli derecelerde bireyin bilinçliliğinden daha büyük güçler tarafından etkilendiği yönündedir. Aslında istenç bireyler vasıtasıyla gerçekleşse bile, istek sorumludur, birey değil.

Durkheim'a göre -Wilhelm Wundt ([1886] 1902) bireysel ve toplumsal istenç arasındaki zıtlığı adlandırdığı şekilde- bu güçler bireye içsel olduğu gibi dışsaldır da; fakat Wundt toplumsal güçlere vurgu yapmaktadır. Freud'a göre bu güçlerden bazıları aynı zamanda toplumsaldır; fakat o bilinçsizliğin korkunç gücüne vurgu yapmaktadır. Bu, vurgu noktasında farklı bir önceliktir, kavramsal bir kelime değil. Meseleyi bir başka açıdan ele alırsak, her iki düşünürün de niyetleri Mauss'un ([1950] 1979) ileri sürdüğü "total toplumsal gerçek" bağlamında ele almakta oldukları görülmektedir. Freud'un en temel iddialarından bir tanesi, içimizde kendimize dahi gizli

olan sırlar taşıdığımızdır. Bu iddia, Schopenhauer'un çalışmalarında tekrar edilmiş olan Platoncu bilginin ve kendi kendine bilmenin (*self-knowledge*) muammasına dair endişeleri yansıtmaktadır.

Pozitivistleri bilinçsiz niyetlere sahip olmanın -bu fikir saçma değildir- mümkün olduğuna inandırabilmesine rağmen, intiharın ya bir niyete ya da niyetdışı bir eylem olmak zorunda olacağı anlamına gelmez. Her ikisi aynı anda gerçekleşebilmektedir. Bu durum, pozitivist standartlara göre, Freud ve Durkheim'ın girdikleri ve düşüncelerini modernistler açısından problemli kılan bir bataklıktır.

FREUD'DA AKTÖR KAVRAMI

Freud'un, diğer sapkın formlar kadar intiharla ilişkisi bağlamındaki tavrı -Freud'un çok çeşitli davranışlara, motivlere ve süreçlere atıfta bulunması; fakat özellikle de niyetler bağlamında, intihar olgusuna dair nihai, belirgin bir tanım vermemesiyle Durkheim'ınkiyle benzerlik arz etmektedir. Freud'un *The Psychopathology of Everyday Life* (Gündelik Yaşamın Psikopatalojisi) isimli eserinden alıntılanan aşağıdaki pasaj söz konusu bu sorunla ilgili bilinmeyen yönü hakkında fikir vermektedir:

> "İnsanın kendi kendisine zarar verdiği (*self-injury*) psikonevrotik örneklere dair birkaç acı verici olayın semptomlar olarak yer aldığı ve böylesi olaylarda intiharın asla ruhsal çatışmanın olası bir sonucu olarak göz ardı edilememesi çok iyi bilinmektedir. Böylesi hastaların başına gelen, görünürde tesadüfi olan pek çok yaralanmaların (*injures*) gerçekten de kişinin kendisine zarar vermesinin hakiki örnekleri olduğuna dair inandırıcı örneklerle kanıtlayabilirim... İnsanın yarı niyetli (*half-intentional*) kendi kendisine zarar vermesinin (*self-injury*) ortaya çıktığına inanan biri -şayet beceriksizce bir ifade kullanırsam- aynı zamanda, kasıtlı intihara ilâve olarak yaşama yöneltilmiş bir tehdidi ve şans eseri bir aksilik olarak gizlemeyi hü-

> nerli bir şekilde kullanabilmesi anlamına gelen kişinin yarı niyetli (*half-intentional*) kendi kendisine zarar vermesi (*self-injury*) (bilinçsiz bir niyetle kendi kendini yıkım) olarak böylesi bir şeyin olduğunu varsaymaya hazırlanmalıdır. Böylesi bir kendi kendini yıkımın nadir olduğunu düşünmenin gereği yok. Çünkü bu eylemin gerçekleştiği kişilerden ziyade insanda kendi kendini yıkım eğilimi belli bir dereceye kadar mevcuttur; kendi kendini yıkımlar, bir kural olarak, söz konusu bu içgüdü ve bu içgüdüye karşı çalışan güçler arasındaki uzlaşmadır." ([1901] 1965: 180)

Freud'un bu uzun listeye açıkçası bir başka içgüdüyü de eklediğine dikkat ediniz; fakat Freud'un içgüdüler konusunda asla biyolojik güdülere atıfta bulunmadığını göstermeye çalıştım. Freud şöyle devam ediyor:

> "Ve intiharın gerçekleştiği yerde bile intihar eğilimi, daha önce daha az güçle ya da bilinçsiz ve baskın bir eğilim halini almadan uzun bir süre mevcut olacaktır... İntihar eyleminde bulunmanın bilinçli bir niyeti bile zamanını, araçlarını ve bu fırsatı seçmektedir ve bu niyet, nedenin bir bölümünü üstlenebilen ve öznenin savunma güçlerini meşgul etmek suretiyle niyeti baskıdan kurtaran bilinçsiz bir niyetin hızlandırma zamanını (*precipitating occasion*) beklemesiyle koşuttur (*keep with*)" (A.g.e.: 180)

Durkheim gibi, Freud da bu ve diğer tartışmalarda "niyet" ve "bilgi" kavramlarını bulanıklaştırmaktadır. Durkheim gibi Freud da herkesin, diğerlerine karşı saldırının da dahil olduğu pek çok yapıda (*forms*) barbarca intihar eyleminde bulunmaya muktedir olduğu kanısındadır. Belirgin olan husus, Durkheim'ın sunumlarındaki gibi niyetlerin de sanki kendi başlarına yaşamları varmış gibi davranmalarıdır; sanki aktörden bağımsız olarak kendi Schopenhauer'cu "istençlere" sahip olduklarıdır. Aktör, kendi yaratıcısından daha çok kendi niyetlerinin kurbanıdır. Hem Freud hem de Durkheim böylesi tartışmalarda "baskı" kelimesini kullanmaktan hoşlanmaktadır.

Fakat böylesi bilinçsiz kendi kendini yıkım istekleri nasıl

oluyor da bilinçsiz hale gelebiliyor? Şüphesiz ki, böylesi pek çok mekanizmadan biri baskıdır. Bununla beraber, Freud'a göre bizzat baskının kendisi kısmen niyetli kısmen niyetsizdir. Freud'un baskı kavramını kullanımındaki bu karmaşıklık Theodore Mischel ve diğer araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Mischel, Freud'un kimi zaman baskıya kişinin istekle gerçekleştirdiği bir şey; kasıtlı kendi kendini yalanlayan (*self-deceit*) ve "kimi zaman da gelişme yolunda herkeste meydana gelen bir şey" (1974: 225) olarak atıfta bulunduğunu söylemektedir. Breuer'un ve Freud'un *Studies on Hysteria* isimli eserindeki aşağıya alıntılanan pasaja atıfta bulunmak suretiyle Mischel'in yorumu teyit edilebilir:

> "Bir fikrin bilinç tarafından kasıtlı olarak nasıl baskı altına alınabileceğini anlayamamamız doğrudur. Düşünceden uzaklaştırılmış (*worn away*) olarak muaf tutulan bir başka düşünce olduğunu ortaya çıkardık. Bu durum, kişi bu fikri hatırlayamadığından hatırlamak istememesi nedeniyle gerçekleşebilir." ([1893-1895] 1974: 220)

Baskının yok olma (*wearing-away*) süreçlerini engellediğine dikkat ediniz. Bir bağlamda, kişi niyetsiz baskı kadar niyetli (*deliberate*) baskı vasıtasıyla travmasının gücüne isteksizce (iradesi dışında) katkıda bulunabilir: "Baskı şüphesiz ki, savunma refleksi ve ayıplayıcı (*condemning*) yargılama arasındaki safha olarak tanımlanabilir" (Freud (1905a) 1974: 175). Refleksler genellikle niyetsiz yargılar ise genellikle bilinçli ve niyetli olarak kabul edilmektedirler -bununla beraber, Freud'un söylediği şeyin anlaşılmasında bir ikilem söz konusudur.

Freud genelde, ruhsal süreçlerin kısmen hem kişiler hem de kişiler vasıtasıyla meydana geldiği fikrini benimsemektedir. Bu durum, daha önce tartışılan Schopenhauer felsefesinin dualiteleri ve değişik vechelerinin bir ifadesi olduğu kadar, Freud'un paylaştığı "katı determinizm" örneği değildir -katı olan herhangi bir şeydir-. Şayet bir kişide "istencin" düşünce karşı-

smdaki çeşitli versiyonları gibi iki varoluş söz konusuysa, o zaman insan tekinin "yaşadığı" (*live*) kadar "yaşamış olduğunu" (*lived*) da izlemek gerekmektedir. Freud'un kelimeleriyle ifade edecek olursak:

> "Saf bilimin sıkıntılarıyla baş edecek (*to do*) hiçbir şeyi olmadığını boş boş ileri süren bir yazarın düşüncelerini örnek almaktan büyük ölçüde istifade edeceğimizi düşünüyorum. Bizim ego olarak adlandırdığımız şeyin, temelde yaşamda pasif bir şekilde davrandığı konusunda ısrarla durmaktan asla yorulmayan Georg Groddeck'den bahsediyorum. Groddeck'in dile getirdiği gibi, bizler bilinmeyen ve kontrol edilemez güçler tarafından "yaşanmaktayız"... Groddeck'in bilimin yapısında keşfettiği şeye yer bulma konusunda hiçbir tereddüt hissetmemize gerek yok." ([1923a] 1974: 23)

Barbarlığın teorik yönden anlaşılması Freud'un, insanın rasyonel aktivitenin belirgin rehberliği altında yaşadığı hayatla, aynı zamanda, herkesin kısmen -şüphesiz istek tarafından- "yaşanmış" olduğu genel düşüncesiyle ilgili olarak ortaya konmaktadır. Örneğin kasıtlı baskıya muhalif olan bir kişide baskı meydana geldiğinde kişi "yaşanmış" (*lived*) olur. İntihar ya da diğer herhangi bir şiddet eylemi hangi ölçüye kadar insana doğru ve insan vasıtasıyla gerçekleşir ve bu hangi ölçüye kadar insan tarafından istençle gerçekleştirilen bir eylemdir? Söz konusu bu durum, barbarlık sorununa deneysel yaklaşımlar kadar felsefi yaklaşımları da etkileyen bir bilim adamının içine düştüğü bir ikilemdir. Freud'un bu ikilemle mücadelesi Platon ve Schopenhauer'un çabalarını ortaya koymaktadır.

Freud intiharı -dolaylı olarak atıfta bulunduğunda- kısmen niyetli kısmen niyetsiz gerçekleştirilen yoğun baskıyı (bilinçaltına atma) içeren bir eylem olarak tasvir etmektedir. Söz konusu bu eylem, çatışmanın bir çözümü olarak intihara sevkedebilecek bir "enerji" patlamasıyla sonuçlanacak diğer ruhsal güçlere katılmaktadır. Maalesef, Durkheim gibi Freud da niyetler ve intihar konusunu asla doğrudan doğruya dile getirmemiştir. Bu yüzden Freud'un intihar anlayışına dair bu yoru-

munun ne bütün intihar vakalarına uygulanabileceğinden ne de Freud'un bilinçaltına atma tartışmasındaki bütün olaylara uygulanabileceğinden emin olabiliriz.

Bununla beraber, Freud'un ortaya koyduğu çalışmalarda intiharla yakından ilgili olmayan atıfların incelenmesinden pek çok şey öğrenilebilir. İntiharın bu betimlemelerine dair kimi Schopenhauercu bakış açılarını araştıralım. Örneğin, *Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman* (Bir Kadında Eşcinsellik Örneğinin Ruhsal Kökeni) ([1920] 1974) isimli çalışmasında Freud, temel konu intihar olmamasına rağmen, yoğun bir şekilde intiharı ele almaktadır. Söz konusu hasta, sevdiği kadın kendisini reddettiğinde köprüden aşağıya atlamak suretiyle intihara teşebbüs etmiştir. Freud şu yorumu yapmaktadır: "Sevdiği birini kaybetmesinin bir sonucu olarak ümitsizlik içine düşen kadın kendi yaşamına son vermek istedi" ([1920] 1974: 162).

"Düşüncesizce bir intihar girişimi" olduğu anlaşılan şey gerçekte karmaşık bir ilişkinin sonucudur. Freud şöyle devam ediyor:

> "Bununla beraber söz konusu bu analiz, kadının gördüğü rüyalarla teyit edilen verdiği bilginin ardındaki bir başka derin yorumu ortaya koyabilmişti. İntihar girişiminde -kabul edilebileceği gibi- kadının yaptığı açıklamanın dışında diğer iki motivin de etkisi vardır: Bu durum, cezalandırmanın (kendi kendini cezalandırmanın) ve istencin yerine getirilmesiydi. İstencin yerine getirilmesi olarak bu teşebbüs, engellendiğinde kadını eşcinselliğe -yani, babasının hatası yüzünden başarısız olduğundan babasından bir çocuğa sahip olma isteği- sevkeden bir istence (*will*) ulaşılması anlamına geliyordu." (A.g.e.: 162)

Açıkçası en azından, Freud'a göre, bu hastanın intihar girişimi birkaç gücün etkisiyle gerçekleşmişti. İntihar isteği kısmen hastanın ruhunu ele geçirdi ve gerçekleşti, çünkü intihar diğer isteklerce belirlenmişti. Hastanın eylemde bulunduğu istençlerine ruhsal giriş (icazete) sınırlı olduğu şeklinde tanım-

lanmaktadır; bu istençler analiz çerçevesinde yeniden yapılandırılmak zorundaydı. İşte o zaman, Freud yanlış anlaşılan şu meşhur özeti yapmıştı:

> "Bu analiz intihar muammasını aşağıdaki şekilde açıklamaktadır: muhtemelen hiç kimse, -ilk etapta böyle yapmak suretiyle, aynı zamanda, kendisiyle özdeşleştirdiği bir nesneyi ortadan kaldırmadıkça ve ikinci etapta bir başkasına yönlendirilmiş olan ölüm isteğini kendisine karşı yöneltmedikçe- kendini öldürme ihtiyacı için gerekli zihinsel enerjiyi bulamaz." (A.g.e.: 162)

Burada okumaya ara versek, Freud'un intihar kavramını hedefinden saptırılmış bir cinayetten başka bir şey olmadığı şeklinde sonuçlandırabiliriz. Fakat Freud bu konuda önemli bir eklemede bulunuyor:

> "İntihara teşebbüs etmeleri bizi şaşırtan insanlardaki bilinçsiz ölüm isteğinin düzenli bir şekilde keşfedilmesine gerek vardır, (bize, çıkarsamalarımızı teyit ettiğini düşündürtmesi gerektiğinden daha fazlası) çünkü *insanoğlunun bilinçsizliği hatta sevdiklerine karşı bile yeterince böylesi ölüm istekleriyle doludur*," (A.g.e.: 162; vurgular bana ait)

Bilinçsiz ölüm isteği ne intiharlara, ne cinayetlere, ne de herhangi başka sapkın davranışlara özgüdür. Çağdaş sosyal teoriler, kişilerin kendi kendilerinin efendileri olamadıkları yolundaki Aydınlanma varsayımı karşısında bu aşağılamayı (*affront*) tastamam göz ardı etmişlerdir. Şayet herkesin -hatta sevdiklerine dahi- ölüm isteğine sahip olduğu yolundaki Freudcu düşünceyi ciddiye alsalardı 20. yüzyıl sosyal teorisinin ne denli farklı olabileceğini düşününüz. Daha da önemlisi, bu ölüm istekleri, yansıtmacı bilinçlilikle değil, "istenç"le ilişkilidirler. Pek çok kişi, bilimsel olarak ya da değil, hepimizin Freud'un ensest ve öldürmeye dair istekler barındırdığı yönündeki iddiasıyla suçlanmakta; fakat bunların uygun (*proper*) kamusal benlerimiz değil, kendi tehlikeli "istencimiz" (iradamizin) olduklarının bilincine varıldığında bu yükümlülükten

doğan zararının çoğu ortadan kalkmaktadır. Freud'a göre saldırganlık, canilik ve diğer anti sosyal istençlerinden ötürü bireylerin uygarlığın düşmanları olduğunu hatırlayınız -fakat bir bağlamda, bireyler gerçekte tiranik "istencin" ev sahipliğinden daha fazla şeydir. Burada daha önce tartışılan yok etme (*wearing away*) süreçlerinin önemi belirgin hale gelmektedir. Kendilerini ya da başkalarını öldürmeyen kişilerde söz konusu bu birincil, bireysel eğilimler çeşitli araçlar vasıtasıyla "tükenmiş" hale gelmektedir. Barbarlar herkes için aynı isteğe sahiptirler; fakat onların yok etme (*wearing away*) süreçleri onanılabilir. Bu niyetler yok edilmediğinde ve diğer güçlerle biraraya gelmediğinde şiddet olası tek sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Freud konuyu şöyle tamamlamaktadır: "Son olarak, hepsi büyük güce sahip birbirinden oldukça farklı motivlerin böylesi olası bir işi gerçekleştirmek için işbirliği yapmak zorunda kalmış olduklarını keşfetmek sadece beklentimizle uygunluk arz etmektedir" (a.g.e.: 163).

Freud bir başka yerde, bilinçsiz ölüm isteğimizin yok edildiği sağlıklı, normal durumlara değinmektedir:

> "Tehlikeli ölüm, içgüdülerle bireyin iç yapısında çeşitli şekillerde ele alınmaktadır: büyük ölçüde iç çalışması engellenmeyene kadar kısmen erotik ögelerle birleştirmekle zararsız hale getirilebilir, kısmen de saldırı formunda dış dünyaya doğru yönlendirilir." ([1923b] 1974: 54)

Freud, ünlü "Rat Man" olayında, doğrudan ya da yoğun bir şekilde olmasa da, yine intihar olayına değinmektedir. "Rat Man" sık sık boğazını kestiğini hissediyordu ve Freud bu tür intiharvari istekleri "hastanın bilinç yapısına müdahale edilemediği yoğun öfke hissine bir tepki olarak ortaya çıktığı" ([1909a] 1974: 207) şeklinde yorumlamaktadır. "Rat Man"in intihar hakkındaki düşüncelerini bilebiliyordu; fakat onun niyetleri en azından rasyonel sosyal eylem teorilerinde var olan çağdaş anlamında değildi. Freud "Rat Man"ın kininin çocukluğundan beri bilinçaltında gömülü olduğunu söylediğinde

"Rat Man" ona inanmadı. Bu inkârlara rağmen, Freud çocukluğundaki baba kininin bastırılmasını "onun nevrotik duruma gelmesine neden olan olay olarak kabul edebiliriz" (a.g.e.: 238). diyordu.

"Rat Man"in bilinçdışı intihar teşebbüsü bastırılmış kinle irtibatlıdır ve bastırma sonucu ortaya çıkan basıncın "enerji"sinin çoğundan türemiştir. Ayrıca bu durum "Rat Man"ın yaşamını emniyetsiz kılmış ve bu öfkesinden ötürü diğerleriyle arasındaki toplumsal ilişkilerini onarılmaz hale getirmiştir.

Freud, ünlü "Case of Dora" çalışmasında intihara teşebbüs eden birkaç kişiye atıfta bulunmaktadır. Dora, ailesine bir intihar mektubu bırakmıştır; fakat Freud Dora'nın niyetini ciddiye almamaktadır. Niçin? Çünkü Freud bize, Dora'mn babasının bir kez intihara teşebbüs ettiğini ve Dora'nın semptomlarından bir bölümünün babasını taklide dayandığını söylemektedir. Bununla beraber, bunu intihar olarak adlandırmamasına rağmen, Dora'nın "kendi kendisine zarar verme niyetine" atıfta bulunmaktadır. Freud, aynı zamanda, Dora'nın "intikam arzusuna" ve babasını korkutma niyetine de atıfta bulunmaktadır. Freud ayrıca, Dora'nm yıkıcı davranış vasıtasıyla geçmişinden birkaç travmanın "tekrarlama dürtüsü"ne atıfta bulunmaktadır. Freud, Dora'nm semptomları ve intihar tehditleri vasıtasıyla tekrar ettiği pek çok travmadan habersiz olduğunu açıklamaktadır. Çünkü Dora'nın "heyecanlanmaları" (*excitations*) aynı şekilde ortadan kalkmadığından, (yok olmadığından) kelimenin tam anlamıyla, kendi yıkıcı davranışının öznesi değildir:

> "Belirli heyecanlanmalarla ilişkili düşünceler bilinçli olmaya muktedir olmadıklarında, bu heyecanlanmalar bir başka şekilde ortaya çıkmak, farklı bir yön takip etmek ve kendilerini "normal" olarak adlandırdığımız ve bilinçli hale geldiklerimizle bağlantı kuran düşüncelere sahip diğer heyecanlanmalardan tastamam farklı bir şekilde dile getirilmek zorundadırlar." ([1950b] 1974: 114)

Yukarıdaki paragraf niyetlerle ilgili tartışmayı travma ve yok etme konularıyla bağlantılandırmaktadır. Düşüncelerin, yok edilmeyen "heyecanlanmalara" bağlı olduklarına dikkat ediniz. Bu düşüncelerden bazıları intiharla ilgili (*to do*) olmak zorundaysa o zaman hasta intihar etmeyecektir, çünkü hasta gerçekte travmalardan kurtulmayı arzulamaktadır -çünkü intihar tek başına kendini yok etmeye yönelik ümitsiz bir teşebbüsdür. Böylece, örneğin Dora'nın intihar eğiliminin nasıl birkaç farklı yapıya dayanacağı -intihar tehditleri, kendini ortadan kaldırma semptomları, intikam arzusu vb.- ve birkaç farklı nedenden ve çeşitli travmalardan kaynaklandığı anlaşılabilir. Kişinin kendini öldürmesi düşüncesi "normal" bir kişide ortadan kalkabilir; fakat bu düşünce, sözcüğün tam anlamıyla belirli "heyecanlanmalar"dan kurtulma yetersizliğine sahip olabilir.

Psychopathology of Everday Life isimli çalışmasında Freud, bazıları gerçekten merak konusu olan "intihara yönelik pek çok dolaylı teşebbüse" dair bir olayı ele almaktadır. Örneğin, Freud küçük oğlunun kendini öldürme yönündeki tehdidini ve intihara teşebbüsün dolaylı bir ifadesi olarak daha sonra meydana gelen kazayı tartışmaktadır. Genelde Freud "intiharın, asla ruhsal çatışmanın olası bir sonucu olarak değerlendirilemeyeceğini" ([1901] 1965: 180) ileri sürmektedir. İntihar ve ruhsal çatışma birbiriyle nasıl bir ilişki içerisindedir? Freud şöyle açıklıyor:

> "Gerçekleşen şey kendi kendini cezalandırma dürtüsüdür. Bu dürtü sürekli bekleme halindedir ve normalde bir semptomun oluşumunda kendi kendini suçlama ifadeleri bulur ya da bir semptomun oluşumuna katkı sağlar; arzu edilen zarar verme etkisi meydana gelene kadar bu durumu sunacak bir şans ortaya çıkıncaya kadar yardımcı olduğu dışsal bir durumun yeni şeyler bulma konusundaki avantajından yararlanır. Böylesi oluşumlar vasat şiddet olaylarında yaygındır ve bilinçsiz niyetin sayısız özel nitelikler sergilediği özellikleri açığa çıkarmaktadırlar -örneğin, bir kaza olduğu düşünülen şeyin hastaların kendi hakimiyetlerinde gerçekleştiği yönünde -." (A.g.e.: 165)

Freud bir kez daha, sanki kendi başlarına istenç duyuyorlarmış gibi, insanın içindeki istençleri, arzuları ve niyetleri tanımlamaktadır. Freud'un yukarıdaki pasajda kullandığı dipnot alıntılanmaya değerdir:

> "Total bir kendi kendini yıkım amacına sahip olmayan uygarlığımızın şu anki kendi kendini yok etme (*self-injury*) durumu tesadüfi olan birşeylerin ardına gizlenerek ya da spontan bir hastalığın saldırısını taklit ederek kendini ifade etmekten başka seçim şansı yoktur. Eskiden, kendi kendini yıkım (*self-injury*) matemin geleneksel bir işaretiydi; diğer zamanlarda bu (kendi kendini yıkım) acıma ve dünyadan feragat etme eğilimini dile getirebiliyordu." (A.g.e.: 165)

Çağdaş sosyologlar bu durumu teorik bağlamda açıklamak zorunda olmalarına rağmen, modern toplumlarda kaza oranları şaşırtıcı denecek ölçüde yüksektir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde gençler arasında meydana gelen kazalar, cinayet ve intihardan sonra ölüme sebebiyet veren nedenlerin başında gelmektedir. Genelde, Amerikalı yetişkinler doğal olarak adlandırılan nedenlerden daha çok şiddet kaynaklı nedenlerden hayatlarını kaybetmektedirler. Freud, şüphesiz ki, genç Amerikalıların yoğun ruhsal travmalara maruz kaldıklarını ileri sürerdi ve Durkheim da onunla aynı fikirleri paylaşırdı. *İntihar* isimli eserinin başlarında Durkheim ([1897] 1951), aynı zamanda, kazaların mevsimlere göre çeşitliliğinin intiharların ortaya çıkış türlerini (*pattern*) izlediğini ileri sürmektedir. Atalarımıza göre daha aydınlanmış ve gene atalarımıza göre karşılaştırılamaz güvenlik ve daha hijyenik koşullar altında çalışan modern insan niçin kazalara maruz kalmaktadır? Freud'un bu soruya verdiği yanıt Schopenhauercu bir izlenim uyandırmaktadır: İstenç (*will*), kazaları saldırganlığın devamlılığını sağlamada bir mazeret olarak kullanmaktadır. Bu açıklamadan özellikle, alkollü bir vaziyette ve de genellikle yanlarında yolcu olduğu halde araba kullanan Amerikalı gençler arasındaki barbarca alışkanlıklarla ilintili olduğu anlaşılmak-

tadır. Bu durum, Veblen'in kesinlikle dikkate alacağı bir alışkanlık olurdu.

Freud "Contributions to a Discussion on Suicide" başlıklı çalışmasında bir başka sosyolojik yorumda bulunmaktadır. Bir öğrenciyi intihardan döndürmenin bir yolu okulların ailelerin konumunu alması ve yaşamın bir oyun olduğu düşüncesinden ziyade hayata ilgi duymalarının sağlanması olduğunu ileri sürmektedir. Freud bu konuda şunları söylüyor:

> "Gençler arasındaki intihar vakaları sadece ortaokul öğrencileri arasında değil; fakat, aynı zamanda, meslek ve diğer okul türlerinde de ortaya çıkması söz konusuysa, bu gerçek orta okulları temize çıkarmaz; belki de öğrencileri ortaokulu, diğer yetişkinlerin hayatın diğer safhalarında karşılaştıkları travmalar mekânı olarak algıladıkları anlamında yorumlanmalıdır." ([1910b] 1974; 231)

Freud intiharın ruhsal travma ve çatışmaların olası bir sonucu olduğunu ima etmektedir. Freud şöyle devam ediyor:

> "Fakat ortaokul, öğrencileri intihara sürüklenmelerini önlemekten çok daha fazla şeyi başarmalıdır. Okul, öğrencilerdeki yaşama arzusunu uyandırmalı ve gelişme evrelerinde onları evleri ve aileleriyle bağlarını gevşetmeye zorladığı ve dış dünyaya ilgilerinin ortaya çıktığı durumlarda onlara destek olmalıdır." (A.g.e.: 231)

Açıkçası Freud'un okullara yönelik ağır eleştirisi ve okulun ailenin yerine geçmesi yönündeki ciddi talebi kimi açılardan Durkheim'ın *Ahlak Eğitimi* ([1925] 1961) ve *İntihar* ([1897] 1951) isimli eserindeki argümanlarla benzerlik taşımaktadır. Her iki düşünür de, eğitilmemişlere göre eğitilmişler arasında intihar vakalarının daha yüksek olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. Daha da ötesi, eğitimle ve ailenin çözülüşüyle ilgili Bloom (1987) ve Lasch (1977) tarafından getirilen pek çok çağdaş eleştiri Freud ve Durkheim'ın 19. yüzyıl sonundaki görüşlerine benzemektedir.

Freud'un okullar ve intihar hakkındaki yorumlarıyla şu

anki niyetler bağlamındaki tartışmanın bağlantısına dikkat ediniz: okullar çeşitli şekillerde kendini yok etmeyle ve diğer saldırı türleriyle -bunlardan biri intihardır- ilgili düşüncelerine yol açabilecek ruhsal çatışmalara neden olan bir travma kaynağıdır. Böylece, Freud için bile, intihar niyetinin toplumsal kökeni olabilir.

Bununla beraber, bir diğer intihar mekanizması Durkheim'ın özellikle *Dini Hayatın Temel Yapıları* ([1912] 1965) isimli eserine başvurularla dolu olan *Totem ve Tabu* isimli eserine atıfta bulunulmaktadır. Freud şöyle diyor: "Nevrotik bir tarzda intihara yol açan etkenler, düzenli bir şekilde bir kişinin ölümüne yönelik kendi kendini cezalandırmaya dönmektedir. " ([1912] 1950: 154). Bu bağlamda, Freud kendi kendini feda toplumsal olgusunu tartışmayı intiharın pek çok türünden biri olarak ele almaktadır. Örneğin, Eucharist kutlaması, İsa'nın ölümünün (*suicide*) yeniden canlandırılması ve insanoğlunun cinayete dair doğal eğilimi olarak gösterilmektedir:

> "Öldürme isteğinin gerçekte bilinçsiz olduğunu ve ne tabuların ne de ahlâki yasaklamaların psikolojik olarak gereksiz olduklarını; fakat bunun aksine, bunların cinayet eğilimi bağlamında ikircikli bir davranışın varlığıyla açıklandığı ve haklı gösterildiğini varsaymak zorundayız." (A.g.e.. 70)

Freud'a göre, bütün insanların cinayet işleme isteğine sahip olduğunu ve bu istekler uygun bir şekilde ortadan kaldırılmazsa bedellerini alabileceklerini görmekteyiz. Daha da ötesi, bu istekler öylesine güçlüdür ki, kollektif yapı (toplum), güvenli bir şekilde eyleme geçirilmeleriyle ritüeller ve toplumsal olarak benimsenen mekanizmalar kadar bunlara karşı yasaklamalar gündeme getirmektedir. Örneğin, bütünüyle bir toplanma (cemaat olma) hadisesi olan Eucharist kutlaması, İsa'nın vahşi bir şekilde öldürülmesinin yeniden canlandırılmasıyla cemaatin cinayet ve belki de intihar isteklerini ortadan kaldırıcı olabilir.

Cinayet isteklerinin bir bölümü köken itibariyle bireyseldir; fakat bu önemli bir husustur -bunların bir bölümü de köken itibariyle kollektiftir (toplumsaldır). Freud açıkçası, babanın öldürülmesinin kökeninde kollektif suçda sonuçlanan bir kollektif eylem ve bunun "pek çok şeyin -toplumsal organizasyonun, moral kısıtlamaların ve dinin- başlangıcı olduğuna inanıyordu" (a.g.e.: 142). Bu kollektif suçun nesilden nesile aktarımı belki, Durkheim'ın kollektif sunumlarla ilgili açıklamalarına atıfla açıklanabilir.[1]

AKTÖRÜN SALDIRGANLIKTAKİ ROLÜ

Henüz ortadan kaldırılmamış sunumlar ortaya çıkma olasılığı taşımaktadırlar ve intihar bu ortaya çıkışın (*eruptions*) oluşabileceği bir yapıdır; fakat cinayetten kazalara kadar diğer yapılar da söz konusudur. Sunumların istekler, hisler, arzular, niyetler, hafızalar vb. gibi pek çok yapıları vardır. Bunlardan bazıları bireylere özgüdür ve bazıları da insanlığın gerçeğidir - yani kollektiftirler. Bu genel sunumlardan biri, çeşitli kökenleri olan öldürme isteğidir.

Bir ölçüye kadar, bu patlamalar açıkçası bireyde ortaya çıkmaktadır. Belirgin olmayan şey bir kişinin, onun niyetinin kişisel hakaret ve kollektif suçun tarihlerinde temellendiğinden, kendisini ya da başkalarını öldürmeyi isteyip istemediğinde, kelimenin çağdaş anlamında kendisinin bir aktör olduğuna inanması gerekip gerekmediği boyutundadır. Daha da ötesi, sorgulanmakta olan olaylar, birey sahip olduğu güdülerinin ne de şiddet yoluyla "çözümlemekte olduğu" sorunların tam anlamıyla bilincinde olmadığı bir zaman diliminde -yani çocuklukta- baskı altında kalmış olabileceğidir.

Bireyin kişisel yaşamındaki -şiddetin ileri sürülen nedenleri- görünürde değersiz olaylara büyük duygu yoğunluğu (*intensity*) atfettiği süreç Freud'un "ruhsal değerlerin değerler ötesi" (*transvaluation*) ([1900] 1965; 655) olarak adlandırdığı Nietzche'nin yazılarına benzettiği bir süreçtir. Bu değerler öte-

si (*transvaluation*) diğer herhangi bir saldırgan eylem için son sorumluluk gerçekleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Gözlemci kişinin şiddet eyleminde bulunmasına "neden olduğu" anlaşılan olayın değersizliğine şaşırabilir. Gerçekte, ne aktör ne de gözlemci eyleme yol açan duygusal coşkunluktan sorumlu olayın anlamının farkında olabilir. Kişinin eylemde bulunmasına neden olmaktan sorumlu olan aslında bir olay olamaz ve kelimenin tam anlamıyla eylemi seçen kişi olamaz. Freud ve Durkheim'ın söylemleri kadar kurgusal olan bu sorumluluğa özne teşkil eden bu yaygın Kantçı değerlendirmenin aksine, Freud bizlerin metafizik açıklamalar üzerinde düşünmemizi sağlıyor: Bu "şeytan" ruhlu bir etki ya da olay tarafından eyleme davet edilen (*call into*) "şeytanca" bir niyet olabilir. Fakat bu "şeytanca" yön, "uygarlıkla" ve onu "yok edilmişlikten" ve "tüketilmişlikten" (*use up*) koruyan baskıyla kirletilmiş Schopenhauer'un "istencinden" (*will*) başka bir şey değildir.

Örneğin, Freud "histerik insanların bilmek istemedikleri şeyi bilmediklerini" ([1888] 1974: 72) söylüyordu. Bu açıklama baskı ve bunun daha sonraki sonuçlarıyla ilişkisi hakkındaki karmaşık konumu mükemmel bir şekilde dile getirmektedir. Bir insan nereye kadar bilmek istememeyi seçer ve nereye kadar başına gelen şeyi bilmek istemez? Freud bu soruya asla net bir yanıt vermiyor.

Modern insanın Freud'un hastalarına göre daha az baskıyla karşılaştıklarını (*engage*) varsaydıklarından Bloom (1987) ve diğer pek çok düşünür Freud'da işe yarar pek az şey bulmalarının aksine, ben baskının 20. yüzyılın sonunda 19. yüzyılın sonuna göre daha fazla toplumsal problem içerdiğini ileri süreceğim. Elias'ın (1982) uygarlaşma sürecinin analizi -aslında dolaylı olarak- bu sonuca ulaşmaktadır, çünkü Elias uygarlığın iğrenç olarak varsayılan, bedensel alışkanlıkların ve süreçlerin her zamankinden daha yoğun baskı ve sindirmesini gerektirmektedir (*entail*) der. Aşk, cinsellik ve bedenleri hakkında açıklığa rağmen, modern insan bu gibi şeylere tam anlamıyla "bağlıdır" (*hung-up*). Örneğin Lamaze öğretmenleri, ya-

kın zamanlarda yapılan tıbbi çalışmaların yeni doğan bebekler için anne sütünün daha sağlıklı olduğunu ortaya koymasına rağmen, emzirme eylemini iğrenç bulduklarından ötürü pek çok çağdaş kadının bebeklerini emzirmeyi tercih etmediklerine dikkat çekmektedirler. Bu yaklaşıma üniversitedeki derslerimde gerçekleşen tartışmalarda rastladım. Muhtemelen bugüne göre Freud'un yaşadığı dönemde daha fazla kabul edilebilir olan bedensel kötü kokular, lekeli dişler, gaz çıkarma ve diğer bedensel işlevlerle ilgili televizyonda yapılan reklâmlarda kullanılan örtmece dili (*euphemism*) düşününüz. Elias Freudyen bir bağlamda okunursa Freud'un zamanımızla bağlantısı için güçlü bir bağ tesis edilebilir.

Freud'un düşüncesine sadık kalmak isteyen kişi, intiharı ya da cinayeti düşünen birinin "Bu kişi bilinçsiz niyet yüzünden öldü" sözünü ileri süremeyebilir. Aksine, "Bu kişinin -tek başına ele aldığım cinayet isteklerinin bir yansıması olan- öldürmeye yönelik bilinçsiz niyeti diğer güçlerle birleşmiştir ve ortadan kaldırılmadığından gücü daha da artmıştır." Aksi takdirde, bilinçsizlik durumunda böylesi niyetlere sahip olduğumuzdan intihar girişiminde bulunuyor olabiliriz. Bu bağlamda, kendilerini bilinçsizce öldürmeye niyetlenen kişilerle ilgili açıklamada bulunabilir (*account for*) (örneğin, bu niyet kendisini sağlıksız ya da kendi kendini yıkıcı alışkanlıklarda gösterebilir); fakat kişinin niyeti tanımlanabilir bir intihar teşebbüsüyle ortaya çıkmaz, çünkü diğer güçler mevcut değildir ya da yeterlilik derecesine kadar yok edilmiştir ya da silinmiştir ya da en azından diğer güçlerin denetimi altına girmiştir.

Üçüncüsü, Freud'un niyetlerle ilgili "kötü ruhlu" (*demonic*) tanımlamalarına müsaade etsek bile, pek çok şey bu "kötü ruhlulara" özgüdür. Freud tarafından tanımlandığı gibi bilinçli ya da bilinçsiz olsun ölme niyeti sadece ölmek istememekte, aynı zamanda, ölmek için doğru olayı beklemektedir. Freud'un kullanımında, bu niyet bir aktör haline gelmiştir; aktör içinde aktör haline gelmiştir. Ve bu niyet son derece zeki bir "kötü ruh"tur, çünkü engelleri göz ardı eden kendi konu-

muna baskı yapmayacaktır. Kendi sebeplerini doruk noktasına ulaştıracak bir "kötü ruh" değildir. Biyolojik bağlamda davranan bir içgüdü ya da bir dürtü olarak davranmamaktadır. Bu "kötü ruh" bireylerin davrandığı gibi davranmaktadır. Bu, bir başka zaman, diğerleri tarafından daha büyük boyutlarda ele alınabilecek güç bir sorundur.

Öldürme niyeti kişinin savunma güçlerine baskı uygulama konusunda niyetlenmiş güçlerle ilişkilendirmektedir. Baskının ve diğer savunmaların önceliği nedeniyle şiddet eylemi sadece bilinçli bir kararın sonucu olmadığı gibi bilinçsiz bir kararın sonucu da değildir. Şiddet eylemi başarılarını sadece niyetlere borçlu değildir. Böylece kişi kendini ya da başkalarını öldürmesi için daha çok direncin üstesinden gelmelidir ki, bu eylem "birliklerin ekstra bölünümünün" (*extra division of troops*) yardımı olmaksızın gerçekleşmez -kitlesel baskıdan ve diğer savunma süreçlerinden kaynaklanan güçler.

Son olarak, Freud'un açıklamasında, baskıdan başka hiçbir neden söz konusu olmadığında toplumun ve kültürün rolü daima Freud'un açıklamalarında mevcuttur. Freud'a göre, baskı kökenleri çevrede ve toplumda bulunan ikincil güçlerin sunumudur. Daha da ötesi, ele aldığımız bilinçsiz cinayet isteklerinden bazısı köken itibariyle kollektiftir.

DURKHEIM'LA İLGİLİ DİĞER BAĞLANTILAR

Durheim'ın "intihar" olarak adlandırdığı şeyin Freud'un "intihar" olarak adlandırdığı fenomenin aynısı olduğu iddia edilebilir mi? Evet ya da hayır. Bu iki düşünürün "intihara" ilişkin göreceli tanımları harfi harfine uygun "çeviri"yi haklı gerekçeye dayandırmak için yeterince kesin değildir. Kendi düşünce evreninin içinde dahi, bu iki düşünür "intihar" anlamına gelen pek çok nüanslar içermektedir. "Hayır" cevabının verilebilmesi için pek çok sebep vardır. Bu iki düşünürün intihar kavramları arasındaki önemli benzerlik gündelik yaşamla, normal süreçlerle -ve hepsinden öte, Schopenhauer'un "yaşa-

ma isteğiyle"- yakından ilişkilendirilen bir olgu olduğu yönündedir. Durkheim'a göre, kendini işine adayan bir bilim adamı aşırı çalışma temposuyla ve bunun kelimenin diğer anlamıyla intihar olduğuna- kendisine zarar vermekte olduğunu bilmektedir: "Kendini çalışmalarına aşırı ölçüde adamadan ötürü hayatı sona eren bilim adamı şu anda mevcuttur ve bütünüyle işinden ötürü kendisini öldürdüğünün söylenmesi mantıklı değildir ([1897] 1951): 46). Freud'a göre, aynı bilimadamı, boğazını kesmek yerine kendini işine adamak suretiyle çalışabilmektedir. Bilimadamı göreceli bir yapıcı tarz içerisinde canice isteklerinden kurtulmaktadır; fakat bununla beraber bir tür intihar girişiminde bulunmaktadır. Yaratma ve yıkma, doğum ve çözülme, yaşam ve ölüm, iyi ve kötü, acı ve zevk Freud ve Durkheim'ın toplum teorilerindeki intihar ve diğer şiddet türlerinde bir entegre rol oynayan pek çok muhalif çift arasındadır. Freud ve Durkheim insanoğlundaki en düşük olan şeyle en yüksek olan şey arasında bir bağlantı kurmaktadır.

Demek istediğim, Durkheim'ın "intihar, son derece basit bir şekilde abartılan gerçek meziyetlerle çok yakın ilişki içerisindedir" ([1897] 1951: 371)[2] ifadesidir. Kendi yaşamı pahasına arkadaşlarının hayatım kurtaran cesur bir askerin eylemi kahramanlık olarak ya da intihar olarak kabul edilebilir (a.g.e.: 45). Hayat neşesinin çoğunu felçli çocuğu uğruna feda eden bir anne azize olarak, intiharvari bir eylem içerisinde ya da patolojik bir vaka olarak kabul edilebilir. Bu kadının "istencinin" kendini çocuğuna adamadan kaynaklandığını kim bilebilecektir? Aynı şey, kelimenin tam anlamıyla, kendini adama (*self-sacrifice*) vasıtasıyla sağlığını yitiren sofu bir rahip; sessiz sakin bir şekilde emeklilik dönemi için zayıf düşmüş (*unfit*) bir vaziyette yaşlılık çağına erişen disiplinli atletler; sağlıklarını montaj hattına, madenlere, gökdelenlere ve benzeri yerlere kurban eden işçiler için de söylenebilir. Gençliğini ve gücünü topluma verdikten sonra, ümitsiz ve izole bir yaşam sürmek için emekliye ayrılan modern bir işçi çağdaş

toplumla ilişkili olarak bir özgeci intiharı gerçekleştirmiştir. Görünürde masum yaşama isteğinden kaynaklanan bireylerin en saygın niyetleri ve güdüleri kolaylıkla toplum tarafından olduğu kadar bireyler tarafından da ve sık sık büyük ölçüde her ikisi tarafından farkedilmeyecek bir şekilde en alçak, en karanlık, en patolojik güdüler haline getirilebilir. Durkheim'ın atıfta bulunduğu bilimadamı heyecanla işe başlayabilir ve kendini kurban etmeyle kariyerine son verebilir. Hem Freud hem de Durkheim için niyetler ve fikirler -Nietzscheci dönüşümlere ve değerlendirme ötesine (*transvaluations*) yatkın sunumlar olarak- başka niyetlere ve fikirlere neden olmaktadır ve bunlar göreceli olarak intihar eylemi ya da herhangi bir şiddet eylemi için gerekli değildir.

Fakat Freud ve Durkheim çok küçük nüanslarla farklı nedenlerden ötürü niyetlerini önemsemiyorlardı. Freud'a göre, niyetlerin aşırı esnekliğinin (*plasticity*) onu bir niyetin altındaki bir başka niyeti aramaya sevkettiği anlaşılmaktadır. Durkheim'a göre, bireysel niyetler bireysel sunumların[3] bir engelidir ve aslında (*as such*) bu niyetler göreceli olarak kollektif sunumlarla karşılaştırıldığında önemsizdir. Fakat hem Freud hem de Durkheim'a göre, Schopenhauercu "istenç" -bu, "toplumsal istenç" ya da "özel istenç" olsun ya da olmasın- şiddetin açıklanmasında rasyonel, bilinçsiz niyetlere göre daha önemlidir. Tekrar etmek gerekirse, sanki birey ve onun bedeni sadece Schopenhauer'un istenci ve bunun türevleri olan Groddick'in "o" (*it*) ve Nietzcshe'nin ve Freud'un "id" kavramlarına ev sahipliği yapmaktadır.

Bununla beraber, felsefe Durkheim düşüncesinde en önemli faktördür. Durkheim'ın intiharın niyetlerle ilgili referansla tanımlanabileceği düşüncesini reddetmesi konusunu ele alan açıklaması üzerinde düşünmemiz gerekiyor:

> "Bir eylem aktör tarafından ortaya konan amaçla tanımlanabilir, çünkü benzer bir davranış sistemi doğasını değiştirmeksizin pek çok farklı ereğe ayarlanabilir. Aslında, tek başına kendi kendini yıkım niyeti intiharı oluşturuyorsa, intihar ismi -

temelde her zaman intihar olarak adlandırılan ve kelimeyi kullanmaksızın (*discard*) bir başka şekilde tanımlanamayan aşikâr farklılıklara rağmen- gerçek durumlara verilemez. Alayını savunma adına ölümle yüz yüze gelen asker ölmek istemez ve bununla beraber iflastan kaçınmak amacıyla kendisini öldüren bir fabrikatör ya da tüccar gibi fazla kendi ölümünün aktörü değildir." ([1897] 1951: 43)

Bu durum, Parsons tarafından rasyonel toplumsal eylem paradigmasında ayrıntılarıyla açıklanan Kantçı güdülenme teorisinin (*motivation theory*) ilginç bir reddiyesidir. Kant ve Parsons'un aksine, Durkheim aktörün niyetlerinin, aktörün davranışını anlamanın bir gereği olduğunu düşünmemektedir. Durkheim, Schopenhauercu kavramlarda, kelimenin tam anlamıyla herhangi bir şeye niyetlendiğini söylemesine gerçekte izin verilmemektedir. Niyetler yanılsamaya ve rasyonel kamuflaja konu olmaktadırlar.

Durkheim kelimenin tam anlamıyla niyetlerle canını sıkmamaktadır ve bunun yerine şu sonuca varmaktadır: "Bütün bu en üst düzey feragatın bu olası yapılarının ortak niteliği -aktörün bu eylemi gerçekleştirmesine sevkeden saik ne olursa olsun- tavsiye edilen şekilde yerine getirilmesi eylemidir." ([1897] 1951: 44)

Jack Douglas (1967) ve Jerry Jacobs (1980) bu konuda Durkheim'ı eleştirmektedirler ve intihar eden kişilerin gerçekleştirdikleri eylemin sonucunun ne olabileceği konusunda gerçekte "niyet edip etmediklerini" görmeyi asla kontrol etmediler. Fakat Durkheim'm bakış açısını gözardı etmektedirler. Durkheim aktörün bu sonucu bildiği ya da bu sonuca niyetlendiğini bize söyleyebileceğine inanmamaktadır. Durkheim aktörün bilgisini diğer kanıtlardan çıkaracaktır -ve bu daha çok Freud'un hastanın kendi güdülerinin bilinçli söylemini gözardı etmesine ve Freud'un hastanın bildikleri konusunda ne düşündüğünden çıkarsamalarına benzemektedir. Bir bakıma Durkheim aktörü, uygulamada fazla bir şey yapmaya muktedir olmaksızın "istencini" gözlemleyen ve kısmen farkeden kişi olarak tanımlamaktadır.

Yeniden Jack Douglas'ın niyetleri intiharla ilişkilendirme sorunu ve intiharda içkin olan niyetlerin deneysel olarak hangi şekilde tanımlanacağı problemi iddiasına dönelim. Bütün bunlar Douglas ve Neo-Kantçılar için sorun olabilir; fakat Durkheim için sorun niteliği taşımamaktadırlar. Gerçek anlamda aktörlerin niyetleri Durkheim'a göre, intihar eylemi için önemli değildir ve ikinci olarak insanlara niyetlendikleri şeyi sormak kişi üzerinde var olan pek çok sunumu üstünkörü ele almamaktadır -ve bu sunumlar önemli konulardır. Benzer şekilde, Jacobs intiharın bir bilinçten, rasyonel bir seçimden kaynaklandığını; bu bağlamda eleştirdiği Durkheim'la pek az bağlantısı olduğunu (*have little to do with*) ileri sürmektedir. Hem Douglas hem de Jacobs aklın (*mind*), Schopenhauer'un gerçekten ortadan kaldırdığı bir kavram olan hırsların kontrolü altında olduğu -ya da olması gerektiği- konusundaki Aydınlanmacı varsayım üzerine hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

Ve akıl (*mind*) ben'in (*self*) hakimi değilse, o zaman herhangi bir eylemde bulunmada niyetler niçin rasyonalleştirmeden daha fazla bir şey olarak kabul edilmelidir? Durkheim'ın değerlendirmesi şöyledir: "Aslında, refleksif bilinç etkisinde olduğu sürece insanoğlunun düşünüp taşınmaları (*deliberation*), bilinçlilikçe farkedilmeyen nedenler için oluşturulmuş bir kararın tamamiyle kurallı teyididir." ([1897] 1951: 297). İnsanoğlunun ilk etapta düşündüğü şeyi rasyonelleştirmesi Sohopenhauer'un tavrına uygun tam yerinde (*apt*) bir özettir.

Daha da ötesi, Parsons'a ya da Douglas ve fenomenologlara göre niyetleri davranışla ilişkilendirmenin amacı nedir? Böylesi bir prosedür mekân, zaman ve nedensellik bağlamında bir bağlantı daha temin edecektir; fakat herhangi bir zaman diliminde yerini alabilecek açık bir kesinlikten daha fazla bir şey olarak kabul edilemez. Aktörün güdüsü bir zamanlar olduğu gibi kesin değildir. Sorun teşkil eden olayın koşullarına zaman ve mekân konusunda meydan okunabilir. Bu ya da diğer değişikliklerin herhangi biri intihar ya da diğer herhangi

bir olayla ilgili sonuçlar çıkarmada bir tür belirsizliğe engel olmaktadır. Freud ve Durkheim'ın söz konusu bu Kantçı endişelerin faydasızlığım farkettikleri anlaşılmakta ve güdüleri zaman, mekân ve nedensellik bağlamında belirli olayların konfigürasyonlarına aldırmayarak izlenebilen istek üzerine yoğunlaşmaktadırlar.

Freud ve Durkheim'ın aktörlerin niyetlerini ele almaları arasındaki farklılığı ele almak, onların düşüncelerini destekleyen Schopenhauer felsefesi bağlamı kadar her iki düşünürün kimi çağdaş eleştiriler bağlamında da daha önemli benzerliklerinin önemini azaltacaktır. Aradaki farklar belirgindir: Freud savunma mekanizmaları, bilinçsizlik ve zihnin uygun bir şekilde çalışmasına dair ayrıntılı bir teoriye sahiptir. Bu farklılıkları vurgulamak psikoloji ve sosyoloji arasındaki var olan uçurumu derinleştirmektedir. Bu iki düşünür arasındaki önemli benzerlik Freud ve Durkheim'm bireysel ve kollektif "istenç" kadar, aktörün konumunu bireysel ve kollektif sunumlar bağlamında da ilişkili oldukları sonucunu çıkarmalarıdır.

Durkheim'm toplum teorisindeki temel konuları egoizm, anomi, özgecilik ve kaderciliktir. Durkheim'm ortaya koyduğu bu toplumsal eğilimler alışkanlıklardır ya da çeşitli toplumlarda yaygın bir şekilde kabul edilen faziletlerdir. Herkes bu noktalarda yer almaktadır ve herhangi bir şekilde toplumun sapkınlıklarıyla bir değildirler. Durkheim egoizmin anomi ([1897] 1951: 209) için benzerlik sergilediğine inanmaktadır; fakat egoizmin ve anominin belirli ölçüsü mutlak anlamda bütün toplumsal yaşam, özellikle de modern toplumsal yaşam için gereklidir (a.g.e.: 321). Egoizm yaşama isteğinin bir parçasıdır ve Freud'un narsizm kavramı hayatta kalmak için mutlak anlamda gereklidir. Egoizm "bireysel ego", "toplumsal egoya" meydan okuduğunda aşırı miktarda bulunmaktadır (a.g.e.: 209). Bunun zıddı olan özgecilik yalın bireyselciliğe tekabül etmektedir ve aşırı olduğunda özgecilik de intihara yol açmaktadır. Fakat egoizm ve özgecilik de insanoğlunun tecrü-

besinin iki kutbu olan merkeze ve merkezkaça tekabül etmektedir. Böylece, bir kişinin intiharının ya da işlediği cinayetin özgeci olduğunu söylemek bu kişinin insanlığının yalnızca bir yönünün diğeri pahasına gelişmemişliğini göstermektedir. Egoist ve anomik intiharda olduğu gibi. Kollektif düzeyde, Durkheim kadim toplumların özgecilikde aşırılıklar üretme eğiliminde olduklarım, çağdaş toplumların ise egozimde aşırılıklar üretme eğilimi sergilediklerini ileri sürüyordu. Her iki durumda da, *homo duplex*'le uzlaşan bu iki oluşdan biri aşırı gelişmiş bir durumdadır.

Benzer şekilde, anomi ve kadercilik arzu ve isteklerle ilgili olan zıt olgulardır. Hem "anomik intihar hem de egoist intihar birbiriyle yakından bağlantılıdır" (a.g.e.: 258). Benzer şekilde, özgecilik ve kadercilik arzularla (*passions*) bağlantılı belirli düzeydeki aşırı ***contrainte***'yi paylaşmaktadır. Anomi mutlak anlamda modern toplumlara özgüdür, çünkü anomi geleneğin sorgulanmasını içermektedir ve onsuz bütün ilerleme sona erecektir. Böylece daha önce tartışılan "aşırı düzenlemeci hastalıklara" (özgecilik ve kadercilik) karşı ortaya çıkan "sınırsız hastalıklara" (egoizm ve anomi) geri dönüldüğünü görmekteyiz. Konuyu daha da karmaşık hale getirmek için, Durkheim diğer dualizmle -gerçekte, *chiasmus*- kesişen bir tür dualizm öne sürmektedir; böylece düzenleme bağlamında birbirine muhalif olan egoizm ve özgecilik her ikisi de zihinseldir (*pertain*). Halbuki anomi ve kadercilik, bir şekilde birbirlerine muhalif olmalarına rağmen, arzulara aittirler. İnsan olmak için bu birbiriyle çatışan toplumsal eğilimler arasında bölünmüş olmayı gerektiriyor.

Her toplumun böylesi eğilimlere çeşitli oranlarda sahip olması gerektiğine dair fikre geri dönelim. Kollektif bağlamda, bireysel bağlamda geldiğimiz noktaya paralel bir duruma sahibiz -insanoğlu ikiye bölünmüştür. İnsan olma erdemiyle aktör kendi kendisini yok etme ve başkalarınca yok edilme tehdidiyle yaşamaya mahkum edilmiştir. Kişi kendi toplumuna bağlı olmakla kollektif düzeyde, toplumun bu eylemlere eğili-

minden ötürü, az ya da çok intihara ya da cinayete yatkındır. Şiddetin hatta suçun belirli bir düzeyi her toplum için normaldir ve diğer düzeyler patolojiktir (Durkheim [1895] 1938). İnsanoğlu, bireyselcilik seviyelerine bağlı olarak bireysel düzeyde, bu eylemi gerçekleştirmeye yönelik kendi temayüllerinden ötürü az ya da çok öldürme eğilimi sergilemektedirler.

Örneğin, Durkheim anomi ve özgeciliğin birbirine zıt olduğunu ileri sürmüştür; bununla beraber, bunlar bir takım güçlere sahip olabilmektedirler:

> "Anomi benzer biçimde, özgecilikle ilişkili olabilir. Bir ve benzer bir kriz kişinin yaşamını harab edebilir, bu kişiyle çevresi arasındaki dengeyi yok edebilir ve aynı zamanda, bu kişinin özgeci mizacının kendisini intihara sevkedecek düzeye gelmesini tahrik edebilir." ([1897] 1951: 288)

Durkheim tarafından verilen bu türün tipik bir örneği kendisini anomiye sevkeden; fakat özgeci bir nitelik olan isminin ve ailesinin bu iflas olayıyla kirletilmesine tahammül edemeyen ve sahip olduğu toplumsal konumunu yitirmiş bir kişinin iflasıdır. Bir başka örnek, Romalılar Kudüs'ü ele geçirdiklerinde Yahudilerin kitleler halinde katledilmesidir; Yahudiler, -anomi nedeniyle- Romalıların kendi kültürlerini ortadan kaldırmalarına tahammül edemediler ve -özgeciliğe yol açacak denli kültürlerini çok seviyorlardı. Bir başka örnek emekli askerlerin intiharıdır:

> "Subaylar ve astsubaylar emekliye zorlandıklarında intihara eğilim duyarlar. Bu aynı zamanda, yaşama birşeyler katma konusundaki genel mizaçları kadar şüphesiz yaşamlarında ortaya çıkan ani değişikliğin bir sonucudur. Bu iki sebep benzer şekilde gerçekleşmektedir. Daha sonra, intiharlar ya arzulu sevinç ya da özgeci intiharın verdiği cesur çözüm anomi tarafından üretilen sabır tükenmiş kara sevdayla birleştiği yerde ortaya çıkmaktadır." (A.g.e.: 289)

Anomi ve özgecilik tarafından ikiye bölünmüş kişilerin niyetleri nedir? Yukarıda verilen her bir örnek farklı nedenlerle

hayata çok az değer vermektedir. İntihara karar vermeleri, tolere edilemez toplumsal konumdan çıkmaya niyetlendiklerindeki kadar büyük değildir. Yaşam göreceli olarak anlamsız hale geldiğinde intihar gerçek bir ölme isteğine göre daha fazla bir kaçıs niteliği taşımaktadır.

Böylece intihar, bir aktörün kültürel çevresindeki *homo duplex*'in belirli konfigürasyonlarıyla ortaya çıkarılan travmanın olası pek çok çözümünden biridir. Bu bir tek çözüm değildir ve bunun formülasyonu pek çok yapıda ortaya çıkmaktadır; fakat genelde, bir toplumda insan olma bireyin kendini ve diğerlerini yok etme tehdidi altında yaşamak anlamına gelmektedir. Durkheim'ın açıklamalarının Kant'ın formülasyonundan ne denli uzaklaştığına dikkat ediniz. İntiharı, belirtisi belirli bir zamanda belirli bir mekânda intihara yol açan olgu bağlamında açıklamak zorunda olan bir olgu olarak ele almak yerine, Durkheim *homo duplex*'in türevleri gibi belirli alışkanlıkları tek başına incelemektedir. Bu alışkanlıklar zaman, mekân ya da nedensellikle düşünmeyen bir istençten kaynaklanmaktadır. Durkheim'a göre intihar, bir sosyolog alışkanlıkları ve bunlara eşlik eden faziletleri incelediğinde birey ve toplum hakkında daha derinlerdeki gizleri ortaya çıkaran bir olgu düzeyindeki salt bir abartı ve semptom haline gelmektedir. Gerçek anlamda, Durkheim Freud'un "derin psikolojisine" (Statude 1976) paralel "derin sosyoloji"yi ileri sürmektedir.

XI
SONUÇ

"Gerçeklikten sapmak, aynı zamanda, insanlık toplumundan kopuş anlamına gelmektedir." (Sigmund Freud ([1912] 1950: 74)

"Bir insan uygarlaştığı ölçüde insandır... Böylece toplumu sevmek hem bizden başkalarını ve hem bizdeki birşeyleri sevmek anlamına gelmektedir." (Emile Durkheim ([1924] 1974: 55)

Hem Freud hem de Durkheim'a göre istencin, -Aydınlanma tarafından azdırılabilecek- diğerlerinin yıkımı kadar kendi kendini yok etmenin de kaynağı olduğu ve her iki düşünürün de bu bağlamda Schopenhauer'un izini takip ettikleri ortaya konduktan sonra bu izin (*trajectory*) geri kalanını incelemeliyiz. Yavan, hissiz ve rasyonel olduğu varsayılan görevin baskın olduğu Kant'ın toplum görüşünden büyük ölçüde farklı olarak Schopenhauer insanoğlunun -merhamet, sempati ve sevginin çeşitli türlerinin de içinde yer aldığı insanları arzu temelinde birbirine bağlayabilecek olasılığa meydan vermektedir. Tehlikeli istenç ***Janus-faced***'dir: kötülük ve merhamet, yıkıcılık ve yapıcılık.

Şüphesiz ki, Veblen kadar Freud ve Durkheim da bu bağlamda Schopenhauer'u örnek almaktadırlar. Bu üç düşünürden hiçbiri toplumsal düzeni salt Kantçı görev ve bunun Parsonscu türevi olan normatif konsensüs üzerine temellendirilmiş olarak ele almamaktadır. Toplumsal düzene dair söz konusu bu modernist bakış açısı toplumu bir polisin rolüne indirgemektedir ve herkes polisin taktiklerinin hakiki, barışçıl toplumsal düzeni günbegün sürdüremeyeceğini bilmektedir. Toplum iyiniyet içeren alışkanlıklarla sağlam bir yapı kazanabilir. 19. yüzyıl sonu düşünürleri bireysel istenci uygarlığın düşmanından daha fazla bir şey olarak görmektedir. Aksine herkesin bildiği gibi, Freud toplumsal ilişkilere erotik bir unsur eklemiştir. Fakat sorun bu görüşün bile romantik aşk ya da genelde bir başka ego ya da kendisi için ego sevgisine yoğunlaşmaya tahrif edilmiştir (bkz. Restivo 1991). Freud'un grubun sevgiyle birarada tutulacağı yönündeki Durkheimci iddiası göreceli olarak ihmal edilmiştir. Benzer şekilde Durkheim ve Veblen tekrarbetekrar toplumun sevginin her türü, sempati, merhamet, muhabbet, dostluk (*attachment*), sadakat ve aklın karşısında yer alan duygunun her türüyle birarada tutulduğunu ileri sürdükleri bilinmektedir. Ve bununla beraber, temel sosyoloji akımı Durkheim sosyolojisinin bu aşikâr ve güçlü yönünü göz önüne almamaktadır. Bunun yerine, Lukas, Giddens, Habermas ve diğer günümüz sosyologları toplumsal düzenin duygudan ziyade akılla ve bilişsel ve normatif konsensüsle devamlılığını sağladığı Kant'ı takip eden Parsons'u örnek almaktadırlar. Parsons'a meydan okuyan önde gelen tek 20. yüzyıl sosyologu başlangıçta Harvard Üniversitesi'nde Parsons'a yakın olan Pitirim Sorokin'dir (1963). Sorokin (1948) insanlığın sahip olduğu barbarca eğilimleri ortadan kaldırmak için İsa'nın Dağdaki Vaaz'ına dönme görüşünü ileri sürmüştü. Bununla beraber, Sorokin'in mirası Parsons ve takipçileri tarafından sönükleştirildi. Parsons'un varsayımlarına karşı çıkan 20. yüzyılın önde gelen tek önemli sosyoloji geleneği Frankfurt Okulu'dur; fakat bu okulun meşruiyetini en fazla iki an-

lamlı olmasında gördük. Jürgen Habermas kendisini Frankfurt Okulu geleneğinin mirascısı olarak görmektedir; fakat Horkheimer'in Schopenhauer'cu eğilimlerini göz ardı etmektedir ve Aydınlanma projesini tamamlamaya çalışmaktadır. Bununla beraber, Aydınlanma projesiyle barbarlığı içeren bir görev meydana gelmeyebilir.

19. yüzyıl sonu sosyolojisi ile çağdaş sosyoloji arasındaki tahrif ve çelişki Kartezyenci ve bu kitap boyunca incelediğimiz Kantçı dünya görüşünün sorgulanamaz egemenliğinin bir parçasıdır. Bununla beraber Kartezyenci, Kantçı, Parsonscu model kötülüğü açıklamadaki zayıflığı kadar toplumsal entegrasyonu ve insanlığın birliği mucizesini açıklamaktadırlar. Schopenhauer haklıysa ve duygu akıldan daha üstünse o zaman dünyadaki entegrasyonu açıklamak için toplum kurallarına ve normlara bilişsel bağlılık ne denli etkili olabilecektir? Sosyologlar Schopenhauer'la yüzleşmek zorundadırlar: Kant'ın görevi "güçlü arzuların etkilerini, arzu fırtınasını ve egoizmin dev yapısını nasıl frenleyebilecek bir yapıya sahip olabilir?" ([1841] 1965: 62). Herkes ahlâki kuralları haklı kılmak için kullanılan göreceli olarak zayıf zihinsel rasyonalizasyonlarıyla karşılaştırıldığında iyi ya da hastalıklı olan insan arzusunun tüketici gücünün farkındadır. Schopenhauer egoizm kadar güçlü olan bir şeyin egoizm içerebileceği ve egoizmi üreten aynı yaşama isteğinden türeyen merhamet olduğu sonucuna varmaktadır. Simmel, Veblen, Mead ve diğer bazı meslektaşları gibi Freud ve Durkheim Schopenhauer'u örnek almak suretiyle, rasyonel bencilliğe dayalı normatif konsensüsün değil, empatinin çeşitli türevlerinin toplumu birarada tutan bir nitelik olduğunu ileri sürmektedirler.

Bir sosyolog olarak hisler özellikle de empatiden türeyen hisler hakkında yazmak, büyük bir tereddüt ve huzursuzluk gibi bir şeyler hissedilir. Çağdaş toplum biliminde sevgiyi zikretmek sanki birisi, aşk şarkısı ya da kültlere ve yeni moda dinlerdekine benzer aptalca bir şey söyleyecekmiş gibi olumsuzculuk ve şüpheyle karşılaşma anlamına gelmektedir. Bu ça-

lışma boyunca, 19. yüzyıl sonu sosyologları tarafından sevgi ve merhamet kavramlarıyla ilişkilendirilen anlamların salt yardımseverlik, acıma ya da diğer küçümseyici sevgi türleri gibi yanlış anlaşılmaması gerektiğini vurguladık. Aksine, söz konusu bu düşünürlerin Platon'un ve Schopenhauer'un sevgi ve Eros kavramlarıyla ilgili felsefi anlayışlarıyla desteklendi. Sevgi konusunda Freud ve Durkheim'ın en güçlü müttefiklerinden biri ihmal edilmiş bir sosyolog olan ve kendisinden daha önce bahsetmiş olduğumuz Parsons tarafından rasyonel toplumsal eylem paradigmasına dahil edilebilmek için gereğinden fazla zorlanarak kanıtlayan Georg Simmel'dir. Simmel "Eros, Platoncu ve Modern" başlıklı makalesinde sevgiyi felsefi ve sosyolojik bir fenomen olarak göz ardı eden herhangi bir sistemin yoksunluğunu dile getirmişti. Simmel'in bu bağlamda Platon'a ve Schopenhauer'a yaptığı atıflara dikkat ediniz:

> "Felsefe tarihi, hayatın daha derinlikli tahmini (*estimation*) kanıtlama iddiasının hayatın çok sayıda önemli ve problemli ögelerine saygıyla yerine getirilmeden kaldığına dair kendine mahsus ve özellikle övgüye değer olmayan gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Zaman zaman ortaya çıkan gözlemlerin bir bölümünden ayrı olarak, felsefe kader konusunda; "deneyim" olarak adlandırdığımız şeyin muammalı yapısı hakkında; Schopenhauer'dan önce, bu anlamın ahlâki açıdan önemli olduğu denli mutluluk ve acıya katlanmanın yaşam için sahip olduğu derin anlamı hakkında bizlere hiçbir şey söylememektedir. Belki de sanki sevgi, tesadüfi bir konuymuşçasına, subjektif ruhun önemsiz bir macerasıymış; ciddiyet ve felsefi çabanın haşin nesnelliğinin değersizliğiymiş gibi bütün önemli konular arasında en çok gözardı edileni olmuştur.
>
> Gerçekte, Eros sorunu hakkında sık sık ayrıntılı bir şekilde ele alınan bilgi sorununun tercihi felsefecilerin bir bölümünde belirli bir sübjektiviteyi açığa çıkarmaktadır. Çünkü bu felsefeciler kişisel olarak bilgi için arzulu bir güdüye sahip olmalarına rağmen sevgi için böylesi bir güdüye nadiren sahiptirler, sahip oldukları sübjektif doğa, düşüncelerinin nesnesini kavrama gerçeğinde yansımaktadır. Fakat sevgi için daha

> az sıklıkla gerçekleşmektedir. Hakikaten işlerini uygun bir şekilde yapsalar -hayat bilgeliği denilen eski moda ifadeye göre daha iyi bir tanımlama mevcut değildir- ve böylece yaptıkları işler, yaşam ögelerinin güçlerine uygun olarak sıralansa bu işlerin üstünlüğü son derece şaşırtıcı bir şekilde sevginin ruh, kader ve varoluş için sahip olduğu anlam sorununa göre değişmek zorunda kalacaktır.
> Bu soruyla yüzleşen ve bu soruya hakkettiği cevabı veren büyük felsefecilerden yalnızca biri Platon'dur. ([1921] 1971: 235-36)

Simmel'in duyarlılığı, Platon felsefesinin bir yansıması olan Schopenhauer felsefesi bağlamında anlaşılabilir: "istenç"in serbest bırakılması tekrar dönüp arzuya (*passion*) bağlanmak için (yer almak) için zorlanırsa o zaman bütün bağlamlarıyla sevgi, -bilimadamları tarafından ihmal edilse dahi- insanoğlu için rasyonaliteye göre daha önemli hale gelmek zorundadır. Bu durum, Freud'un Eros ve "cinsellik" takıntısının daha derin anlamını içermektedir; ve Durkheim'ın son derece güçlü bir şekilde dile getirdiği anomi, arzular ve her tür toplumsal bağlanmayla ilgilidir; ve Veblen'in inandığı barışçıl ayırtedici özelliklere yoğunlaşması arkaik, anaerkil tarihsel geleneğin kalıntılarıdır. Simmel'in yaşadığı dönemdeki Kantçılara uyarısı, tutkulu istence ait olan olgulara göre bilişsel işlevlerle daha fazla ilgilenen günümüz sosyal bilimcilerine de uygulanmaktadır. Ve Simmel'in Eros hakkındaki makalesi Schopenhauer'un "The Metaphysics of Sexual Life" (Mestrovic'in (1991: 59-61) tartıştığı bağlamda) başlıklı etkili makalesinin bir yansıması olarak da okunabilir.

Daha ciddi bir tanımlama olarak, sosyolojinin bir alt disiplini olarak "duygular sosyolojisi" tutku ve sevgi gücünü kuramsallaştırmaktadır. Aydınlanmaya hakareti benimseme, Aydınlanma anlatısına dönüştürmenin bir başka teşebbüsüdür. Böylece, duygular sosyolojisi Kantçı programı, bu en çok Kantçı olmayan konuya egemen olmaktadır. Bu işi, toplumsal düzenin devamlılığına yönelik çeşitli duygular için çeşitli iş-

levler aramak ve koşullu görünümler dünyasından başka bir anlama gelmeyen zaman, mekân ve nedensellik bağlamlarındaki benzer, eski, sıkıcı bağlantılar kurmak suretiyle yapmaktadır. Örneğin, böylesi bir araştırmadan varlıklı bir insanın güzel kadınlarla evlenme eğilimi sergilediği ve güzelliğin "statüye" göre değiştiği öğrenilmektedir (Lasch tarafından tartışılmıştı, 1977). Fakat sadece, Freud ve Durkheim'ın sevginin anlaşılmasında gerekli buldukları ilgisizlik değil bencilliğe hitap eden böylesi davranışçı değişim teorileri temeline dayalı insanlığın kaderi hakkında hiçbir şey öğrenilmemektedir.

Sosyolojinin kurucularının en önemli temel endişelerinden biri insanoğlunun egoizmin üstesinden nasıl gelebileceği ve yaşamı kendileri ve başkaları için daha iyi bir hale nasıl getirebilecekleriydi. Bu nedenle örneğin Henri de Saint-Simon, "egoizmin egemen olduğu (dönemler); ve içinde görev ya da genel çıkar olarak düşünülebilecek ne suçlamanın ne de sevginin var olduğu" ([1828] 1972; 178) toplumdaki eleştiri dönemlerini tanımlamıştır. Diğer taraftan organik dönemler diğerleriyle beraber ahenk ve birlik hislerinin egemen olduğu dönemlerdir. Bununla beraber, Saint-Simon ve onun önemli takipçileri Auguste Comte, organik dönemlerin tasarlanabileceği ve karşılıklı (*mutual*) sempatinin -matematik formülasyonların yalınlığı ve basitliğiyle- toplumda yasallaştırılabileceğine dair Aydınlanma inancıyla mücadele etmişlerdir. Saint-Simon bu bağlamda doğru bir şekilde, faşizmin farkında olmayan bir öncüsü olarak gösterilmiştir (Carlisle 1988). Bununla beraber, Durkheim'ı yanlışlıkla Saint-Simoncu proje ve faşizmle bir tutanlar (Ranulf 1939) Durkheim'ın "Sosyalizm ve Saint Simon" isimli eserinde ([1928] 1958) hem Saint-Simon'u hem de Comte'u yoğun biçimde eleştirisini dikkate almalıdırlar. Özetle, Aydınlanma'ya karşı isyanında 19. yüzyıl sonu düşünürleriyle aynı yerde duran Durkheim organik topluma doğru tasarlanamayan, modernist karşıtı bir yol aradı.[1]

Freud, Veblen ve Durkheim -Simmel'in bağlamında- sevgi olarak adlandırılan şeyle ve egoizm, narsizm, özgecilik, birlik,

iyi niyet, insanlık sevgisi vb. gibi sevginin çeşitli yönlerini yoğun bir şekilde ele almışlardır. Bu düşünürlerin pek çok çağdaş yorumcusu ya bu endişeleri ya da 19. yüzyıl ahlâki çevreleri olarak göz ardı edilen şeylerin bir bölümü olarak göz ardı etmişlerdi. Elbette, bu konuda da istisnalar mevcuttur. Örneğin Robert N. Bellah *Emile Durkheim on Morality and Society* isimli eserinin giriş bölümünde Durkheim'ın çalışmalarında, moral düşünceler kadar düşünceler ve sunumların bir oluşumu anlamına gelen "toplum" kavramından daha zor bir kavramın olmadığını vurgulamaktadır: "Kişinin toplumunu sevmesi bu ideali sevmesidir ve kişinin toplumu sevmesi böylece, toplumun somutlaştırdığı idealden vazgeçmek yerine maddi bir bütünlük olarak gözden kaybolduğunu görmeyi tercih edecektir" (1972: ix).

Fakat Bellah, narsizme doğru yol alan sosyolojideki temel, pozitivist program içerisinde bir istisna teşkil etmektedir (bkz. Bellah et. Al. 1985; Lasch 1979; Riesman 1980a). Sadece ahlâki olmaktan uzak modern sosyal bilimlerin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla dönüm noktasındaki öncüleri sosyolojik teşebbüsün entegre bir parçası olarak "ahlâk bilimi"ni (*science of morality*) bulmaya niyetliydiler. Bu deyim, elbette Kantçı standartların ***oxymoron***'udur. Kant ahlâkın deneysel bir olgu olmadığını ve değerler sorununun bilim yoluyla araştırılamayacağını düşünüyordu. Fakat schopenhauer (1841) Kant'a karşı ahlâkın evrendeki diğer olgular gibi deneysel olduğunu ileri sürüyordu, çünkü bu kavram analiz edilebilecek ve metafizik kökenlerine değin izlenebilecek insanoğlu tarafından yapılandırılmış kurallardan ibarettir. Kant'a karşı ve Schopenhauer'un gölgesinde diğer ciddi, önemli 19. yüzyıl sonu düşünürlerinin, Felsefe'den sosyoloji olarak adlandırılan yeni bir disipline geçişin temel hedefi olarak "ahlâk bilimi" projesiyle ilgilendikleri bulunabilir. Platon'un *Cumhuriyet* isimli eseri yazılalıdan bu yana bütün bir yüzyıl ahlâka dair kültürel bir temel oluşturmayla böylesine meşgul olmamıştı. Bu gerçek, toplum bilimini "değerden ari" kılma çabasındaki pek çok 20. yüzyıl toplum

bilimcisi tarafından gözardı edilmiştir. İkinci Bölümde 19. yüzyıl sonu bilim kavramlarının bilimin modernist yorumu gibi olmadığını vurgulamıştık. Böylece 19. yüzyıl'dan 20. yüzyıla dönümde bu şaşırtıcı ahlâk bilimi deyiminin ne anlama geldiğini soruşturmak dikkate değer bir projedir.

Hiçbir durumda, Freud, Veblen ve Durkheim yaşadıkları dönemde egemen olan ilgilerden istisna değillerdi; fakat bilimsel olarak oluşmakta olan ahlâka dair ortak çözüm sundular. Durkheim'ın (1920) "moral gerçekler bilimi" araştırması ortadadır. Veblen barışçıl alışkanlıkları teorisinin temel noktası yaptı, bununla beraber, düşüncesinin bu yönü mit olarak göz ardı edildi (Riesman 1953). Freud daha kapalıydı (*implicit*). Fakat bu düşünürler ahlâkı, toplumsal mühendisliğe dair ütopyacı görüşler ve plânların konu dışı edildiği anlamına gelen *homo duplex* temeline dayandırmayı istiyorlardı. İşte bu yüzden bütün bu düşünürler ölümlerinden sonra bütün dünyanın benimsediği Marksizme, sosyalizme, komünizme, kapitalizme, faydacılığa, pragmatizme ve diğer pek çok modernist "izm"e karşı eleştirel bir tavır takındılar. Bütün bu öğretiler bilincin, rasyonalitenin ve *homo duplex*'in diğer bütün "yüksek" vechelerinin istencin gücünü umursamayacağını varsaymaktadırlar. Fakat bizi ilgilendiren bu düşünürler istencin akıldan daha güçlü olduğunu, böylece ahlâkın akıl ya da rasyonalite temelinde kurulamayacağı; fakat istenci merhamet bağlamı temelinde varsayma konusunda Schopenhauer'un izinden gitmektedirler. Tam anlamıyla asla ortadan kaldırılamayan egoizm ve barbarlıkla sürekli mücadele etmek zorundadır; gerçi hoşgörülebilir sınırlar içerisinde ihtiva edilebilirler. Schopenhauer felsefesinde irrasyonel, tehlikeli, egoist istenç, kendisinden feragat etmek için istencin irrasyonel ve güçlü eğilimiyle uzlaşmaktadır.

İşlevselciler Durkheim'ın ahlâka bakış açısını, toplumsal normlarla ilgili uygunluğun otomatik olarak ahlâki olduğu yönündeki iddiasıyla saptırmışlardır. Bu durum, istencin ne denli az anlam içerirse içerisin ortadan kalkmayacağı yönün-

deki insanoğlunun aşırı sosyalleştirilmiş kavramının bir diğer yansımasıdır. Durkheim bütün toplumların ahlâki (*moral*) olmadığını tam anlamıyla fark etmektedir (*realize*): adaletsizlikleri, anomiyi ve modern toplumlarda bulunan çeşitli patolojileri eleştirme noktasında Marx'a karşı çıkmaktadır.[2] Bununla beraber şu ikilem mevcuttur: toplumu sevmek insanoğlunun "yüksek" tarafında yer almak demektir; fakat yaşanılan toplum hastalıklıysa ne olacak? Ve Durkheim gerçekte toplumun "Yaratıcı (*God*) kelimesinin odaklandığı gerçek nesne" olduğunu dile getirseydi, o zaman, sorunun toplumun böylesi bir teolojik bakış açısının nasıl sosyolojiye kabul edilebileceği değil, aynı zamanda, insanın Yaratıcı'ya inandığını söylemesinin toplumu sevmek gibi bir patavatsızlık olarak algılandığı bir dönemde Durkheim'in nasıl takdir edileceğidir.

Bu çalışma boyunca, üst ve alt, dış ve iç, kutsal ve dünyevi ve *homo duplex*'in diğer dualitelerini araştırdık. Konu, insanoğlunda iki farklı var oluş ise, o zaman bu formülasyon modern barbarlığın niteliklerini etkileyecektir. Kişinin "üst" sevgisi daima saptırmayla ve dünyevilikle bozulacaktır; bunun karşısında, kişinin "alt" sevgi duyguları onlar üzerinde saygın bir yer edinecektir. Freud, Veblen ve Durkheim sevginin bütünleştirici bir güç olduğu kadar bütünlüğü bozucu bir gücünün de farkında olan 19. yüzyıl sonunun tipik düşünürlerinin bilinçliliğini sergilemektedirler. "Kişinin kendini sevmesini" özellikle bu dualitelerle ilişkisinde bir yere koymak oldukça zordur. Bu düşünürlerin inandıkları, insan doğasının bir sonucu ve kültürel alışkanlıkların neden olduğu muhafazakâr bir engel olarak kaçınılmaz olan gerilimlerle bir kişinin nasıl baş edebileceğinin anlaşılmasında bu tür sorular gündeme getirilmelidir. Bu üç düşünürün söz konusu sorulara verdikleri cevapların benzerlik, üst ve alt, kutsal ve dünyevi, *homo duplex*'in iki kutbu arasında bir denge aramalarıdır. Bütün bunlar Schopenhauer'un istenç ve düşünce birliğine yoğunlaşmasıyla bağlantılıdır.

NEVROZLARIN ANTİSOSYAL DOĞASI

Freud'u Schopenhauer felsefesi bağlamında incelemek, onun sevgiyi iki ucu keskin bıçak gibi ele aldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, toplumu birarada tutan bir "yapıştırıcı" olduğu gibi toplumsal ilişkileri zedeleyen bir potansiyele de sahiptir. Christopher Lasch'in (1991) aksine, Freud narsizmin bile aynı zamanda toplumsal ve antisosyal bir olgu olduğunun farkındadır. Narsist bir nevrotik şahıs kendini aşırı ölçüde sevdiğinde dahi toplumu sevme yönünde bilinçsiz bir bağlılık ortaya koymaktadır.

Böylece, Freud *Totem ve Tabu* isimli eserinin bir bölümüne şu soruyla başlamaktadır: "Nevrozların psikolojisinin incelenmesi uygarlığın ilerlemesinin anlaşılmasında ne denli önemlidir?" ([1912] 1950: 73) Bu kışkırtıcı bir bağlantıdır:

> "Nevrozlar bir taraftan büyük toplumsal kurumlar, sanat, din ve felsefeyle çarpıcı ve geniş kapsamlı anlaşma noktaları aradıklarını göstermektedirler. Fakat öte yandan bunları tahrif ettikleri anlaşılmaktadır. Bir histeri durumunun bir sanat yapıtının, takıntılı bir nevrozun dinin ve paranoyak bir yanılmanın felsefi sistemin karikatürü oldukları ileri sürülebilir. Bu farklılık kendini nevrozların toplumsal yapılar oldukları gerçeğinde ortaya koymaktadır; özel araçlar kullanmak suretiyle kollektif çabayla toplumun nasıl etkilendiğini göstermeye gayret göstermektedirler." (A.g.e.: 73)

Freud'a göre nevrozlar "toplumsal yapılar" olmalarına rağmen, doğaları ve hedefleri antisosyaldir:

> "Nevrozların antisosyal yapıları tatminkâr olmayan bir gerçeklikten kaçmak olan en temel amaçlarında genetik kökene sahiptirler... Nevrozlar tarafından bu şekilde kaçınılan gerçek dünya toplumlarm ve toplum tarafından kollektif bir şekilde yaratılan kurumların tesiri altındadır. Gerçeklikten sapmak aynı zamanda toplumdan da çekilmek anlamına gelmektedir." (A.g.e.: 74)

"Gerçekliğin" toplumsal olmak zorunda olması hiç de aşikâr değildir. Nevrotik kişinin bireysel sorunları, biyolojik dürtüleri, baskı altında tuttuğu şey vb. hepsi birden "gerçeklikler" olarak kabul edilebilir. Bununla beraber, Freud'a göre "gerçek dünya" toplumsal dünyadır. Tartışmakta olduğumuz dualizmin bu bağlamında Freud'un, nevrotik olmanın *homo duplex*'in içsel, merkezcil gücü, bireysel varoluşa dikkat etmesi olduğunu iddia ettiği anlaşılabilir. Durkheim'ın amacından saptırılmış hasta toplumların farkında olmasına rağmen, Freud'un kullanımındaki "gerçeklik" açıkçası insanlığın "yüksek" yönlerini kapsamaktadır. Freud'un ortaya koyduğu bu dürtü temelde Durkheim'ın formülasyonuna benzemektedir. Fakat insanoğlu doğal olarak ikili varoluşa sahip olduğundan, bunlardan birine yöneldiğinde bu bağlamda asosyalliğe, son derece asosyal eylemlere yöneldiğinde sosyal olanlarla bezenir. İnsanlar bundan kaçınmaya çalışmalarına rağmen, -kendilerine rağmen- toplumsalı karikatürleştirmektedirler; ve bunun tam tersi de geçerlidir. İnsan doğasının bu ikili yapısı Freud'un nevrozların sosyal-asosyal yönleri hakkındaki düşüncelerinde vurgulanmaktadır.

Freud'un nevrozların asosyal oldukları yönündeki varsayımı Totem ve Tabu'da sınırlandırılmamıştır. Örneğin, *Obsessive Acts and Religious Practises* (Obsessif Eylemler ve Dini Uygulamalar) başlıklı çalışmasında Freud şunları dile getirmektedir:

> "Bir obsessif nevroz özel bir dinin trajikomik dönüşümünü (*travesty*) sağlamaktadır... Bu benzerlikler ve analojiler bağlamında insan, obsessif nevrotik kişi bir dinin oluşumuna patolojik bir karşılık olarak kabul etme, nevrozu özel bir dini sistem ve dini evrensel obsessif nevroz olarak tanımlama tehlikesine girişebilir." ([1907a] 1974: 119)

Freud ve Durkheim'm kullandıkları kelimeleri birleştirmek suretiyle, bireyin nevrozlarda inkâr edilen "üst" oluşu tamamlamak için bireysel olarak kollektif sunumları tekrar et-

mek zorunda hissetmesi anlamında yorumlanabilir. *Homo duplex* her iki kutbun aynı anda, aktörün eyleminde yer almasını istemektedir. Dinin özel önemi ve bunun bireylerde yarattığı hisler toplumun bir sunumu olduğu yönündedir. Çünkü hem Freud hem de Durkheim için bu his kaçınılmazdır.

Din ve nevrozlar bağlamında bir diğer ilginç pasaj *Five Lecture's on Psyhoanalysis* (Psikoanaliz Hakkında Beş Konuşma) başlıklı çalışmadan alıntılanan aşağıdaki metindir. Freud şöyle diyor: "Günümüzde nevrozlar, bir zamanlar hayatları hayal kırıklıklarıyla dolu insanların sığınağı olan ya da bu hayal kırıklıklarıyla yüzleşmek için son derece zayıf olanların sığınağı olan manastırların yerini almaktadır" ([1910a] 1974: 50). Mizruchi (1983), Ortaçağ Avrupasında manastırların rolüne dair yaptığı incelemesinde ele almıştır. Bu durum, nevrozların sosyal olamayan ya da olamayacak olan toplumun üyeleri için ortaya koyduğu şeyleri yeniden yaratması anlamına mı gelmektedir? Ya da modern insanlığın artık bir asosyal varlık olarak sığınılacak yerler olarak manastırlara gidemeyecekleri ve böylece bireysel olarak hasta olmak suretiyle kollektif olan şeyi tekrar etmeleri anlamına mı gelmektedir?

Group Psychology and the Analysis of the Ego (Grup Psikolojisi ve Ego'nun Analizi) başlıklı çalışmasında farklı bir bağlamda benzer ifadeleri bulmaktayız:

> "Nevroz, kurbanını asosyal yapabilir ve kurbanını sıradan grup oluşumlarından uzaklaştırabilir. Bir *nevrozun, sevgide bir oluş gibi grup üzerinde bütünlüğü bozucu bir etkiye sahip* olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, grup oluşumuna güçlü bir etki verildiği yer azalabilir ve bütün olaylarda geçici bir süre gözden kaybolabileceği anlaşılmaktadır... Günümüz uygar dünyasında dini yanılsamaların ortadan kaybolmasını, pişman olmayanlar bile güç makamında bulundukları sürece kendilerine bağlı olanlara nevroz tehlikesine karşı en güçlü korumayı sunduklarını itiraf edeceklerdir... Nevrotik kişi kendi haline bırakılırsa nevroz, söz konusu kişinin semptomik oluşumları tarafından kişinin dışlandığı büyük grup olu-

şumlarının yerini almaya zorlanmaktadır. Söz konusu kişi kendi imgelem dünyasını, kendi dinini, kendi saplantı sistemini yaratmakta ve böylece tahrif edilmiş bir yapı içerisinde insanlığın kurumlarını tekrarlamaktadır." ([1921] 1961: 74; vurgular bana ait).

Freud bu konuyu *Preface to Reik's Ritual: Psychoanalytic Studies* (Reik'ın Ritüellerine Önsöz: Psikoanalitik Çalışmalar) isimli çalışmasında devam etmektedir:

> "Böylece histerikler şüphesiz ki imajinatif sanatçılardır, fantezilerini diğer insanlar nezdinde anlaşılırlıklarını düşünmeksizin dile getirseler dahi obsessif nevrotiklerin seromonileri ve yasaklamaları bizi kendilerine ait özel bir dini yarattıklarını varsaymaya götürmekte ve paranoyakların yanılsamaları bizim felsefecilerimizin sistemlerine aklın kabul edemeyeceği denli yavan dışsal benzerlik ve içsel akrabalığa sahiptirler. Bu hastaların, asosyal tarzda çatışmalarına son vermeye ve -çoğunluk için bağlayıcı güce sahip olan bir tarzda taşındıklarında şiir, din ve felsefe adıyla çağrılan baskı ihtiyaçlarını yatıştırmaya yönelik teşebbüslerde bulunacakları sonucundan kaçınmaları olanaksızdır." ([1919] 1974: 265)

Durkheim'a göre de, bireyselle karşılaştırıldığında toplum "üst" gerçeklik olduğunu ve ayrıca anominin ve egoizmin "en yüksek" olan şeye muhalif olduğunu hatırlayınız. Fakat kişi "üst" realiteden dönse dahi bu gerçeklik onun aklından çıkmaz. Bu gerçeklikten kaçmılamaz -bu gerçeklik kendisini kişi vasıtasıyla ortaya koymaktadır. Durkheim *İntihar*'da şunları dile getiriyor:

> "Her ne kadar kişi bireyselleştirilse de, daima kollektif olarak kalan bir şeyler vardır -bu benzer abartılmış bireyselcilikten kaynaklanan baskı ve melankoli. Kişi, artık başarması gereken şeyden başka şeye sahip olmadığında üzüntü vasıtasıyla toplumu etkilemektedir." ([1897] 1951: 214)

TOPLUMDAKİ DUYGUSAL BAĞLAR VE YAŞAM

Group Psychology and the Analysis of the Ego isimli eserde, Frankfurt Okulu'nun Marksist toplumsal çatışma analiziyle birleştirdiği libido kavramına ünlü atıfları bulunabilir. Freud şöyle diyor:

> "Libido, duygular teorisinden alıntılanan bir ifadedir. Libidoyla "sevgi" kelimesi bağlamında uzlaştırılabilecek herşeyi içine alan içgüdülerin enerjisini kastediyoruz..." ([1921] 1961: 29)

Freud'a göre, libido Eros'un ve yaşamsal içgüdülerin "enerjisi"dir. Sevgi Eros'un bağlayıcı işlevleriyle bağlantısı olduğunu kanıtlayacaktır. Freud şöyle devam ediyor:

> "Sevgiyle kastettiğimiz şeyin temel parçacığı, onun amacı olarak cinsel birleşmeyle cinsel aşktan ibarettir. Fakat bundan bir yandan kişinin kendisini sevmesini, öte yandan da ebeveyn ve çocuk, arkadaşlık sevgisinden ve genelde insanlık sevgisinden ve aynı zamanda somut nesnelere ve soyut düşüncelere duyulan sadakatten ayırmıyoruz." (A.g.e.: 29)

Bu muhtemelen Freud'un kaleme aldığı en sorunlu metinlerden biridir. Genelde, kişiler eşlerini sevme tarzlarının insanlığı ya da çocuklarını sevmeyle bir takım ortak yönleri olduğuna inanma konusunda zorlanmaktadırlar. Açıkçası, bu tür sevgiler Platon'dan ödünç alınan ve daha önce tartışılan "cinselliğin genişletilmiş kullanımı"dır. Freud'un bu metni Schopenhauer'un, en güçlü ifadesini cinsel arzuda bulan her arzu yapısı istence indirgenebilir iddiasının bir diğer yansımasıdır. Sevginin bu Kantçı olmayan anlayışını kullanıma sokmak için Freud şunun farkındaydı:

> "Psikanaliz, sanki umulmadık bir yenilik eyleminden suçluymuşcasına hiddet fırtınasını kendi haline bırakmıştır. Bununla beraber, sevgiyi bu "geniş" anlamında ele almak kadar orijinal hiçbir şey yoktur. Bunun kökeninde, işlevinde ve cinsel

sevgiyle ilişkisinde gerçekte Platon'un sevgi gücü (*love-force*) ve psikanalizin libidosuyla çatışmaktadır... ve havari Paul Corinthialılara verdiği meşhur vaazında sevgiyi herşeyden üstün tuttuğunda, kesinlikle kelimenin bu "geniş" anlamını kastediyordu. Fakat bu durum sadece, insanoğlunun büyük düşünürleri takdir etmeyi açıkça söylediklerinde bile onları ciddiye aldığını göstermez." (A.g.e.: 30)

"Sevgi" Eros'un bireyle ilişkisine hizmet ettiğini gösterdikten sonra, Freud gruba dönmektedir:

"Sevgi ilişkilerinin (ya da daha nötr bir ifade bulmak gerekirse duygusal bağlarımızın) grup zihniyetinin özünü oluşturduğu varsayımıyla yazgımızı deneyebiliriz. Bir grup açıkçası bir tür güç yardımıyla birarada bulunmaktadır. Ve bu becerikli işe dünyada herşeyi birarada tutan Eros'dan daha çok hangi güç muktedirdir?" (A.g.e.:31)

Eros'un gücüyle ilgili pek çok alternatif düşünülebilir: Kant'ın görev (*duty*), Parsons'un normatif konsensüs ve normların zihinde bilinçli olarak yer etmesine (*internalization*) dayanan toplumsal entegrasyonun çeşitli formları. Fakat Parsons'un, Freud'u kendi rasyonel toplumsal eylem paradigmasına dahil etmeye çalışması ne kadar geçmişte kaldığına dikkat ediniz. Buna ilâve olarak, Freud'un yukarıdaki iddiası, uygarlığın sevgiye dayandığını dile getiren *Civilization and Its Discontents* ([1930] 1961) isimli eserindeki iddialarıyla karşılaştırılması gerekmektedir. Fakat aynı çalışmada Freud sevgiyi uygarlığa karşı bir tehdit olarak da göstermektedir.

"Sevgi"nin yıkıcı yanının da -"bağlayıcı" ve "üst" güç olduğu varsayılan- Eros'dan kaynaklanıp kaynaklanmadığı ya da ölüm içgüdülerinin tarafındaki "sevgi" kadar Eros tarafında da bir "sevgi" olup olmadığının henüz aşikâr olmaması bir sorun teşkil etmektedir. Yukarıdaki iki varsayımdan birincisi doğru ise, o zaman gruplar -şüphecilik, güvensizlik ve husumetin diğer türleri olan- yıkıcılar kadar pozitif duygularla da birarada tutulacaktır. Bu durum biraz, Simmel'in (1971) çatışmanın

grupları birleştirebileceği düşüncesine benzemektedir. Diğer taraftan, yukarıda varsayımlardan ikincisi doğruysa, o zaman bir grup dostluk, iyi niyet tarafından birarada tutalacaktır ve herhangi bir anlaşmazlık insanoğlunun bireysel, bencil, merkezcil eğilimleri nedeniyle açıklanacaktır. Birinci varsayıma dayanan bir toplumsal reform programı insanoğlunun reformuyla ilgili olumsuz olacaktır. İkinci varsayıma dayanan bir program bireyselliği, aç gözlülüğü, hırsları vb. ortaya çıkarmak için herşeyi göze alacaktır. Pek çok yorumcunun dile getirdiği gibi, ikinci varsayıma dair program Marksizme benzemektedir ve totaliterliğin oluşumuna yol açmaktadır.

Jean Laplanche *Life and Death in Psychoanalysis* (1976) isimli eserinde ortaya koyduğu bu problemi bir bölümünü ayrı olarak incelemiştir. Problem şudur: Eros ölüm içgüdülerinden bağımsız bir enerji midir yoksa her ikisinin de enerji kaynağı libido mudur? Bu durum, Schopenhauer'un merhamet istencinin "kötü istenç"ten farklı olup olmadığı yolundaki problemiyle ya da kötülüğün yapıcı olabilecek benzer "yaşama istencinin" bir sapması olup olmadığıyla benzerlik taşımaktadır. Laplanche, dualizm içerisinde dualizm sunmak ya da ***chiasmus*** olarak adlandırmak suretiyle ikinci yorumu benimsemektedir. Bir diğer deyişle, Eros'la (libido) ilişkilendirilen enerji kendi içerisinde dualist bir yapıya sahiptir.

Freud'a göre, aşikâr olan husus sevginin tehlikeli bir girişim olduğudur. Böylece örneğin, Marx'daki karakteristik dürtülerden birinde Freud "saldırganlıklarının kanıtlarını almak için ayrılmış insanlar olduğu sürece, sevgiyle çok sayıda insanı birarada tutmanın olası olduğunu" ([1930] 1961: 114) iddia etmektedir. İnsanoğlunun "yüksek" yanı daima "alçak yanıyla" işbirliği halindedir. Dostluk ve sevgiye dayalı bir toplumsal entegrasyon ütopyası asla olmayacaktır. Freud bu olguya dair pek çok örnek vermektedir: dinler tipik olarak mensuplarına, kutsal bir savaş açsalar ve diğer dinlere ve kimi zaman bütün insanlığa karşı husumet besleseler dahi komşularından bazılarına sevgiyle yaklaşmaları gerektiğini öğretmek-

tedir. Bir ulus, başka uluslarla ilişkileri incelenene ve bu ulusun alt grupları bu durumu sapkınlık olarak kabul edene kadar barış yanlısı olarak gözükebilir. Genelde Freud'un Eros'un üst ve alt sevgi formlarına kaynaklık ettiği görüşüne dayandığına inanıyorum.

Psikozdan ayrı olarak, Freud, "ego-libido"nun ve "nesne-libido"nun daima birbiriyle çatışma halinde olduklarını ileri sürmektedir. "Biri ne kadar çok çalıştırılırsa, diğeri o denli çekinik kalmaktadır" ([1914a] 1963: 70). Makalenin yazıldığı 1914 yılından beri Freud'un Eros ve ölüm içgüdüleri değilde, ego-içgüdüleri ve cinsel içgüdüler arasında ayrım yaptığı bu iki libido türü olup olmadığı belirgin değildir. Psikanalistlerin bu iki tür libidodan kafaları karışmaktadır (bkz. Laplanche ve Pontalis 1973: 255-7).

Fakat bu analizin amaçları için kişinin sevgiyle ilgili duyguları daima iç ve dış arasında parçalanmıştır. Freud'a göre, sevgi daima ikirciklidir (kararsızdır) ([1915c] 1974: 240). Ve sevginin hangi türünün -iç ya da dış- lehine olduğuna bağlı olarak sonuçlar değişkenlik göstermektedir. Libido dünyadan çekildiğinde "engellenmiş" olur ([1914a] 1974: 76) ve ortaya çıkan etki heyecanlanmaların, saldırganlığın ve diğer "içgüdülerin" -ayıplanma ortaya çıkmakta ve kişi sağlıklı değildir- "engellenmesine" benzerdir. Ayrıca, bu engellenmeden kurtulmak için kişinin sevgiyi dışa -diğer insanlara, kişinin milletine ve bütün insanlığa- doğru yönlendirmesi gerekmektedir. Bu noktada şu soruna değinebiliriz: zihinsel yaşamımızı narsizmin ötesine geçip libidoyu nesnelere bağlantılandırmaya zorlayan bu gereklilik nereden kaynaklanmaktadır?" ([1914a] 1974: 76).

Freud'un cevabı güçlü bir egoizmin hastalığa karşı bir koruma olduğu yönündedir; fakat son kertede, kişi hastalanmamak için sevgiye başlamak zorundadır ve kızgınlık sonucu olarak sevmeyecekse hastalanmak zorundadır. Kişi dışa yönelmiş sevgide başarısız olursa, libido engellenmekte ve ayıplanma ortaya çıkmaktadır. Egoizm hastalığa karşı bir korumadır,

çünkü travma en az olasılıkla ego otomatik olarak "heyecanlanmalara" bağlandığında ortaya çıkmaktadır. Fakat ego heyecanlanmalara çok iyi bağlanırsa o zaman gerilim doğurmakta ve böylece insanlar gerilimlerin "üstesinden gelmek" için başkalarını sevmek zorunda kalmaktadırlar: "Zihindeki bir engelin üstesinden gelmek, dışarıya doğru doğrudan boşalmaya muktedir olamayan heyecanlanmaların içe doğru boşalımı merakların (*wonders*) üstesinden gelmektedir." (a.g.e.) Tartışmakta olduğumuz insan doğasının dualitesi burada kesindir. Ben'in aşırı sevgisi ve aşırı bencil sevgi her ikisi de sağlıksızdır. Bu iki olgu bir şekilde dengelenmek zorundadır; fakat ortaya çıkan denge daima geçici olmaktadır. Freud insanlığa bir gül bahçesi vaadinde bulunmuyor.

Freud'u 19. yüzyıl sonu bağlamında dikkatli bir şekilde okumak insanlığın, modernist projeye eşlik eden narsizmle mücadele etmek için bir tür ilkel kabileciliğe dönmek zorunda olduğu yönünde Lasch, Bloom ve Bellah tarafından ortaya konan muhafazakâr sonuçlara götürmeyeceği aşikârdır. Freud ciddiye alınırsa, birarada bulunma oranları bizimkilerden farklılık arz etse de, ilkel toplumların sevgi ve nefret karışımına sahip oldukları görülecektir. Ve Freud sosyolojisinde, dikkatli bir toplumsal mühendisliğe dayanan özgürlük, adalet ve yardımseverlik türünden modernist ya da postmodernist vaadler bulunmayacaktır. Bunun yerine, insanın içinde bulunduğu koşulun zıtlıklarının asla tam anlamıyla çözüme kavuşturulamayacağı yönündeki kötümser bilgisiyle geleceğe yönelecek bir çözüm bulacaktır. Bu durum, Horkheimer'm atıfta bulunduğu ve açık bir şekilde Freud'un eleştirdiği ve 20. yüzyıl sonunda itibarını yitirmiş olan Marksist varsayımlara göre daha doğru olduğu kanıtlanmış olan kötümser insanlıktır.

BARBAR BİR TOPLUMDA ERDEMLİ YAŞAM SÜRMEK

Freud'da olduğu gibi, Durkheim'm özenli bir şekilde okunması, işlevselcilikte ve Durkheim'm işlevselci yanlış okumaların-

da yer alan toplumsal düzen ve toplumsal entegrasyonla ilgili naif mutluluğu desteklemede başarısız olmaktadır. *İş Bölümü* isimli eserinde Durkheim'm dile getirdiği şu görüşler doğrudur:

> "Bir grup sadece, üyelerinin yaşamları üzerinde egemenlik kuran ahlâki bir otoride değil, aynı zamanda, yaşamın *sui generis* kaynağıdır da. Buradan, insan kılmak ve egolarını ortadan kaldırmak suretiyle üyelerine içtenlik vermesi söz konusudur." ([1893] 1933: 26)

Açıkçası, Durkheim egoizmi birey ve grup için zararlı bir şey kabul etmektedir. Diğer taraftan, Freud'un birincil narsizmi yaşamak için gerekli olduğu yönündeki kabulü gibi Durkheim'ın da toplumsal yaşam için mutlak anlamda gerekli olduğundan bunun belirli bir miktarını kabul ettiğini gördük. İnsanlığın "yüksek" yönlerinden biri olarak ahlâk topluma ait olmasına rağmen, ahlâk kısmen kişinin kendi çıkarını düşünmesini deklare etmektedir: "Bütün formlarıyla ahlâk toplumda istisnayla karşılanmamaktadır" (Durkheim, ([1925] 1961: 399). Bir başka yerde, Durkheim -Schopenhauer'un başlangıç önermesi de olan- "ahlâkın, ilgisizlik ve adamayla başladığı aynı noktada başlamaktadır" ([1924] 1974: 52).

Yukarıdaki pasaj gibi pasajları okurlarsa işlevselcilerin insanın aşırı sosyalleşmiş kavramını ima etmek suretiyle Durkheim'ı nasıl yanlış anlamış olabileceklerini görmek kolaydır. Fakat Durkheim bağlamı (konuyu ele alışı) Kant ve Schopenhauer arasında bir seçim yapmak zorunda kalışıdır. Kant egoizmin bütün kötülüklerin kaynağı olduğunu ileri sürmüş ve görev ve deneysel analizden bağımsız olan *a priori* kategorik emrin diktelerine itaate dayanan ahlâki bir yaşamı savunmuştur. Schopenhauer egoizmin kötülüğün kökeni olduğunu söylemiş ve Kant'ı sinsice hiçbir çıkış olmayan bir tuzakta yakalamıştır: kurallara salt itaat hâlâ egoizmdir, çünkü birey bilinç açısından, cezalandırmadan ya da diğer kimi dış tehditlerden kaçınmak için ahlâki hareket etmektedir. Anahtar nokta,

Kant'ın ideal ahlâki kişinin, ilgisiz aşkın dışında, kendi başına ahlâki olan bir istek tarafından güdülenmediğidir. Durkheim (1925) 1961), aralarında orta bir yol takip ettiğinden ötürü Kant ve Schopenhauer arasındaki bu polemikten haberdar olmalıdır: Durkheim, deneysel temele dayalı olarak, insanların yaptırımın sentetik güçlerini birarada tutan kuralları ve görevleri inşa etmekte olduklarını farketmiştir. Fakat Schopenhauer gibi Durkheim da ahlâklı kişinin diğerlerinin acıya katlanmalarını açığa çıkarmak için samimi bir arzuyla hareket etmek zorunda olduğunu ve bu arzunun egoist bir yapıda olmaması gerektiğini ileri sürmüştü. Durkheim toplumun ikili bir rolünün olduğunu ileri sürmüştü: toplum üyelerinde merhamet ve ahlâki arzuları ortaya çıkaran bir manyetik alan kadar kontrol altında tutan bir tür polis rolünde (bkz. Aynı zamanda Bougle 1926; Hall 1987). Bir başka yerde, ve dikkate değer ölçüde Jungcu terimlerle Durkheim toplumu hem anne hem de baba metaforuyla göstermiştir:

> "Aslında, şayet toplum bize hükmeden, dikte eden, yasalarını bize uygulayan şeyin ne olduğunu anlamazsa disiplin nedir? Grupla bağlantılı ikinci öge olduğundan keşfettiğimiz; fakat bu sefer, bizi cezbeden, farkedilmesi gereken bir ideal olan, bir hedef olarak arzu edilebilir ve iyi bir şey olduğunu kavradığımız yine toplumdur. Bir taraftan, ihlal ettiğimizde bizi kısıtlayan, sınırlar koyan, bizi engelleyen bir otorite olduğu ve dini bir saygı hissiyle uyuştuğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, toplum, bütün ahlâki ve entelektüel niteliğimizi aldığımız ve karşılığında sevgi ve minnettarlık gösterdiğimiz vefakâr, koruyucu bir güç ve *müşfik bir annedir*." ([1925] 1961: 92. Vurgular bana ait).

Böylece, Durkheim'a göre ve Kant'la olan farklılığı bağlamında "psikolojik olarak, farksız olduğumuz bir sona doğru gitmemiz olanaksızdır -örneğin, bize iyi olarak gözükmeyen ve duyarlılığımızı etkilemeyen. O zaman, ahlâk bir zorunluluk değil, aynı zamanda arzu edilebilir ve istenen bir şey olmak zorundadır." ([1924] 1974: 45).

Schopenhauer, egoizm ve nihayetinde oluşan ahlâksızlığın görünürde acıya katlanma vasıtasıyla cezalandırıldığı bir dünyada ortaya çıkan (*operate*) bir ilâhi adalet duygusu hakkında yazmıştı. Felsefeciler aralarında bu iddiaları nasıl anlamlandıracakları konusunda tartışmaktadırlar (bkz. Cartwright, 1988b). Fakat bizim niyetimize göre, Durkheim'ın "sapkın" teorisinde Schopenhauer'un metafiziğini takip ettiği anlaşılmaktadır. Ahlâksızlık (*immorality*) -aşırı derecede ben merkezci bir yaşam- topluma olduğu kadar bireye de ağır cezalar getirmesi gerektiği açık değildir. Aşikâr olan husus Durkheim'ın bunu bilinir kıldığıdır: "Ortalama intihar ve her tür suç oranı verili bir toplumdaki ahlâksızlığın yoğunluğuna işaret edebilmektedir" ([1925] 1961: 50).

Modern dünya görüşüne göre, insan ahlâksızlığı ortaya çıkarılmamış ve cezalandırılmamış olarak devam ederse hiçbir sonucu olmayan normların geçişkenliği olduğu yolunda bir kavram olarak kullanılmaktadır. Fakat Durkheim için ahlâkın egoizm ve özgecilik (ve diğer toplumsal eğilimler) için uygun bir dengeye ait olduğunu hatırlarsak, o zaman Durkheim'ın vaaz verdiği görüşünden daha çok şey edinebiliriz. Özellikle, Baudrillard tarafından postmodern geleceğin modeli olarak ele alınan postmodern Amerika'da suçlardaki ve çeşitli anomi semptomlarındaki artış olduğuna dair çok az şüphe duyulur.

Sosyoloji ve Psikoloji isimli eserinde Durheim gruplara "ahlâki" bağlanma, Kant ve Parsons için olduğu gibi soyut bir eylem ve kişinin özel çevresine ait olmadığını ortaya koymaktadır: "Bir gruba bağlanma dolaylı da olsa, bireylere bağlanma için bir gereklilik arz etmektedir... Kişi ülkesini ya da insanlığı sevdiğinde arkadaşlarının acıya katlanmasına kendisi de aynı acıya katlanmadan ve onlara yardım etme arzusu duymaksızın dayanamaz" ([1924] 1974: 53).

Her çalışmasında olduğu gibi, burada da Durkheim "bağlanma" ve "sevgi" kelimelerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Durkheim'm yukarıdaki vurgusu Freud'un ben sevgisi, arkadaş sevgisi, ebeveyn sevgisi, toplum sevgisi ve insanlık sev-

gisinin Eros'un "üst" düzeyi olduğu yönündeki şaşırtıcı pasajına benzetilebilir. Durkheim'a göre, diğerlerini ve insanlığı sevmesi ahlâkın "üst" hizmetine ulaşmak için seçilmiş amaçlardır.

İşte bu, Durkheim'ın çağdaş yorumlarda rastlanmayan yönüdür ve bu önemli sonuçlara sahiptir. Kişinin sevdiği toplum kimi insanları acıya katlanmaya sevkeden ya da bir başka deyişle adil olmamaya sevkeden normlara sahip olduğunu varsayalım. Bir başka deyişle insanın -bu kültür bunu inkâr etse bile- barbar bir toplumda yaşadığını varsayın. Kişinin insanlığı sevmesi -kişi kendisi acıya ortak olmadan arkadaşlarının acıya katlandığını göremez-, her ikisi de, ideal olarak, insanlığın hizmetinde olmasına rağmen, kişinin topluma olan sevgisiyle çatışma ortaya çıkacaktır. Durkheim'ın tipik olarak işlevselcilerce yanlış yorumlanmasına yol açan, bir gruba basit "normatif" bağlanma bu ikileme değinmemektedir. Durkheim'ın bu önemli ikilemle ilgili mücadelesini izleyelim.

Öncelikle, La Capra (1972), Lukes (1985) ve diğer çağdaş yorumcular tarafından ortaya atılan Durkheim'ın Kant'ı örnek aldığı yolundaki hatalı yaklaşımdan vazgeçilmelidir. Durkheim açıkça ve sık sık Kant'ı eleştirmektedir:

> "Kantçı Zorunluluk (*Imperative*) olan görev sadece ahlâki gerçekliğin soyut bir yönüdür. Aslında ahlâki gerçeklik daima tek başına ele alınamayacak bu iki yönü aynı anda temsil etmektedir. Sadece görevin bir sonucu olarak hiçbir eylem gerçekleştirilememiştir; bunun için kimi açılardan iyi olarak gözükmesi gerekmiştir. Bunun tersi olarak, salt arzu edilebilir eylem yoktur, çünkü bütün arzular bazı çabalar gerektirirler." ([1924] 1974): 45).

Durkheim, "Kant'ın zorunluluk duyarlılığının, aklın ve duyarlılığın heterojenitesi nedeniyle olduğu hipotezinin, ahlâki amaçların (*moral ends*) arzunun nesnelerinin bir yönü olduğu gerçeğiyle uzlaşması kolay değildir" (a.g.e.: 46) der. Genel olarak, Durkheim ahlâkiliğe dair sosyolojik anlatısının "ahlâ-

kın doğasının oldukça inandırıcı bir analizini ortaya koyan; fakat onu açıklamaktan ziyade tanımlayan Kantçı apriorism"den (a.g.e.: 62) kaynaklandığının farkındaydı.

İkincisi, insan doğasının sahip olduğu dualite nedeniyle insanoğlunun moral zorunluluğu alt talepler kadar üst talepleri de yerine getirmek zorundadır. *Moral Education* isimli eserinde Durkheim şöyle demektedir:

> "İnsanoğlu yaşamak için bir zorunluluğa sahiptir; fakat yaşam kendi yaşamını aşan bir hedefi başarmada araç olması istisna, salt hayatta kalma eylemi vasıtasıyla bir görevi yerine getirmediğini söyleyebilirim. Yaşamda salt hayatta kalma adına yapılan ahlâki hiçbir şey yoktur," ([1925] 1961: 57)

Bunun aksine, aynı zamanda, toplum uğruna yaşama hakkında da ahlâki hiçbir şeyin olmadığı daha önceki tartışmalardan açıktır. Durkheim, aşırı özgeciliği ve bunun bireyi küçümsemesini yoğun biçimde eleştirmektedir. İnsanlık ve uygarlık kesin bir şekilde bireyi aşmaktadır ve bu hedeflerin yerine getirilmesi diğerleri kadar bireyin kendisine de sadakât dengesine vurgu yapmaktadır.

Son yıllarda, bir taraf bilim değerlerin önyargısına maruz kalmamalı derken diğer tarafın değer sahibi olmayan bilimadamları tam anlamıyla canavardırlar iddiasında bulunan "değer-özgür bilim" konusu hakkmdaki tartışmalara tanık olmaktayız. Durkheim'a göre, tanımladığı ahlâki hedefler bilimde yer almamaktadır; ahlâki hedefler bilinçli olarak bilimin teşebbüsüne taşınmalıdır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, bilim sentetik olarak ahlâka bağlanmalıdır. Durkheim bu konuda şunları dile getiriyor:

> "Gerçeğe ulaşmak için yapılan araştırma kendi başına ahlâki bir iş değildir; bütün bunlar araştırıldığı nedene bağlıdırlar. Bilim kendi kârlı etkisini toplum ve insanlık üzerinde hayranlık uyandırdığında tastamam ahlâki bir nitelik elde eder. Diğer taraftan, çalışmasıyla heyecanlanan bilimadamının kendini adamasında içerilen zihinsel süreç bir ölçüye kadar ikinci-

sinin ilham ettiği hislerde yer almak zorunda olan gerçek ahlâki kendini adamada içerilenlerle son derece benzerlik taşımaktadır."([1924] 1974: 53)

Durkheim'ın, intiharın daha önce zikredilen (iddianın) mübalağa ettiği erdemlerle yakın ilişkisi olduğu yönündeki iddiası hatırlanmalıdır. Kendini işine adayan bilimadamı bir tür intihara teşebbüs etmektedir; fakat bu, bir ahlâki "intihar" türü ya da kendini feda etmedir. Durkheim'a göre, güdüler ve hisler kesinlikle saf değildir; fakat bir eylemin ahlâki açıdan değerlendirilmesi için gereklidir. Bu bağlamda, Durkheim Schopenhauer'u örnek almakta ve görevin güdüler üzerinde önceliğe sahip olduğu görüşünü ileri süren Kant'ın görüşlerinden ayrılmaktadır.

Bununla beraber problem şudur: kişi ahlâki olduğunda sevilen toplum kendi içinde yoz, patolojik ve barbar olabilir. Kişinin "alt" olan şeyi "üst" olarak sevdiğinin varsayılması nasıl bir şeydir? Kişi nasıl kolaylıkla adil olmayan bir topluma boyun eğmelidir? Durkheim'ın cevabı toplum tarafından sunulan karşılıklı kollektif sunumlar arasındaki farkı içermektedir: "Ahlâkiliğin bize arzuyu emrettiği toplum, gözüktüğü gibi olan bir toplum değildir; fakat olduğu gibi ya da gerçekte olmakta olan bir toplumdur" ([1924] 1974: 38).

Gerçekte "olan" toplum metafizik olarak Platoncu Fikir olarak var olmaktadır. İşte bu, kişi ahlâki olduğunda sevilen metafizik olarak saf toplumdur. Kendisine gözüktüğü gibi olan toplum ikincil düzenin toplumsal gerçekliğinden ibarettir ve bu toplum patolojik olabilir. Böylece, "İşte bu, ancak geleneksel ahlâkiliğe itaat edildiğinde kendisine uyulan toplumun 'gerçek' doğasıdır ve bununla birlikte bu, aynı zamanda, aynı ahlâkiliğe uygunsuz davranıldığında kendisine uyulmakta olan toplumun gerçek doğasıdır da" (a.g.e.: 65).

Bu pasaj Durkheim'ın düşünce yapısında, yani, toplumun aşikâr "normlarının" hakiki normlar olmayabileceği konusundaki en çok dikkat çeken karmaşıklığa değinmektedir. Toplumu sevmek Kantçı bakış açısından algılanan toplumun aşikâr

normlarına kölece sadakât olan şeyle benzer değildir, ve bu normlara karşı düşüncesizce başlatılan bir isyan da değildir. Aksine bu durum, toplumun herhangi bir gelişme basamağında kişinin içinde yaşadığı toplumun normlarıyla uyuşabileceği ya da uyuşamayabileceği bir insanlık aşkıyla beraber düşünülmüş normlara saygı göstermek için dikkatli bir şekilde dengeye oturtulmuş Schopenhauercu ve metafizik bir teşebbüsdür.

Durkheim'ın 20. yüzyıldaki önemli yorumcuları Durkheim'ın ideal toplumun ahlâkiliği ve sevgisini ortaya koymasındaki metafizik ögeleri göz ardı etmektedirler. Bu yorumculara göre, aşikâr normlar ve saf, Platonik normlar arasında hiçbir fark yoktur, çünkü toplumsal dünyanın sadece görünümlerden ibaret olduğunu dile getiren Kantçı yaklaşımdan kaynaklanmaktadırlar (*work from*). Fakat, sadece yorumları Durkheim'ın niyetlerine uygun olmamakla kalmıyor, aynı zamanda, bu yorumlar, toplum üyelerine insanlık dışı normları empoze ettiğinde bile, (toplum) iyi vatandaşın görevine sadık bir şekilde topluma itaat etmek zorunda olduğu sonucunu memnuniyetle karşılamamaktadır. Jean Piaget, bu ve başka bağlamlarda Kantçı bakış açısını ele almasına rağmen, Durkheim düşüncesindeki bu metafizik yönü farkeden Durkheim'ın önde gelen yorumcusudur. Piaget'e göre:

> "Bu iki çözümden birini seçmek gerekmektedir... ya işbirliğinin de içinde bulunduğu, -haklılığın kamuoyunca ve geleneksel kullanımla belirlenmesine bağlı olduğu- toplum bir ve bütün toplumsal süreçler tek başına kısıtlama için benimsenecektir; ya da hakiki ve ideal toplum arasında bir farklılık olmak zorundadır... (Fakat) toplumu olduğu gibi ve olması gereken eğilim arasındaki toplumu birbirinden ayırmanın nasıl olası olduğunu soracağız?" ([1932] 1965): 346)

Bu seçimin son derece önemli olduğu konusunda Piaget'le hem fikiriz. Fakat Durkheim için, *homo duplex* nedeniyle, toplum bir değildir ve kamuoyunun toplumu belirlemediğini gös-

terdik. Bununla beraber, hakiki ve ideal toplum arasında bir ayrım yapılmak zorundadır ya da Durkheim'ın kelimeleriyle söylemek gerekirse "keşfetmemiz gereken şey olduğu gibi toplumdur, yoksa hatalı bir görüntü doğurabilecek olan toplumun kendisini gördüğü gibi değil." ([1924] 1974: 63). Piaget şöyle devam ediyor, "bilimin rolü kamuoyunun görüşlerinin eğilimleri üzerine biraz daha fazla ışık saçmakla sona ermez, çünkü bu araştırmaların birincil hedefi toplumun koşuludur kamuoyunun görüşü değil" (a.g.e.:64). Bu ayrımı yapmanın nasıl olası olduğuna gelince, hazır cevap Schopenhauer'un felsefesi ve Durkheim'ın -birey kültü olarak adlandırdığı- ideal olarak, modern toplumların insanların haysiyeti için daha büyük saygı duymaya doğru bir eğilim içinde olduklarına dair inancında yatmaktadır. Bireyin, "şu an insanoğluna yatırım yapılan karakteristik kutsallığın" (a.g.e.: 58) özen gerektirmeyen hakları ve haysiyetini ayaklar altına alan normlar -özgeci ve kaderci eğilimlerin egemenliği altındaki "geleneksel" bir toplumdaki ahlâk olsalar bile- modern bir toplumda ahlâkdışıdır (*immoral*).

Böylece, yanlış bir şekilde Durkheim'la ilişkilendirilen insanoğlunun aşırı sosyalleştirilmiş olma kavramıyla ilintili şaşırtıcı olan bir sonuca varır. Buna rağmen, ya da Durkheim'ın Platoncu varsayımları nedeniyle Durkheim metafizik bir liberaldi ve bireysel haklar konusunda öncüydü. Durkheim sosyolojisi, şayet bu eğilimler birey üzerinde baskı kuracaksa rasyonel toplumsal düzene doğru benzer eğilimlerin eleştirilmesine yol açmaktadır.

DURKHEIM'IN VE FREUD'UN DUYGU SOSYOLOJİLERİNDEKİ PLATONCU ÖGELER

Daha önce ifade edildiği gibi, Freud ve Durkheim'ın gerçekte, "objektif bir şekilde" (bu ne anlama geliyorsa) düşünce yapılarında Platoncu ögeleri ortaya koyduklarını göstermek niyetinde değiliz. Bu tereddüdün bir nedeni, Platoncu bilimadamlarının Platon hakkında tastamam hem fikir sahibi olmamala-

rıdır. Aksine, Durkheim ve Freud'un birbiriyle çeliştiği ve onları pek çok konuda, özellikle de duygular sosyolojisinde, doğrudan doğruya Platon'la karşılaştırmak istenebilir. Ve bu, Platon'a atfedilen öz bilinç imaları (*allusion*) pozitivist ve neo-Kantçı anlatılara katılamayacak olan bu düşünürlerin düşünce yapılarındaki metafizik ögeleri sergilemektedir. Son olarak, bu düşünürleri, Platon'un İdelerini bulma yolunda öz bilinç araştırmalarında -dünyanın sadece koşullu görünümlerden ibaret olduğu yolundaki Kantçı sonuca dair bir panzehir olarak- Platon'un metafiziğini kullanmak için Schopenhauer'un aynı şekildeki öz bilinç teşebbüsünü yansıtmakta ya da paralel gitmektedirler.

Bunun için Durkheim'la ilişkili ve onun *Sosyoloji ve Psikoloji* isimli eserinden bağımsız en iyi kanıt, 1928 yılında yayımlanan; fakat göz ardı edilmiş olan *Sosyalizm ve Saint Simon* isimli eserinde bulunabilir. Bu Durkheim'ın sadece Saint Simon'u pozitivizmin ve özellikle de sosyolojinin babası olduğu için selamladığı, özellikle de Comte'u, Saint Simon'u mirası statüsüne indirgediği bir durum değildi ([1928] 1958: 104). Buna ilâve olarak, Durkheim Saint Simon'un doktrinini özellikle Platon'un metafiziği bağlamında tartışmaktadır. Durkheim, Platon tarafından kullanıldığı gibi "devlet" ve "toplum" arasındaki ayrımdan kolaylıkla sıyrılmaktadır, çünkü ona göre her ikisi de (devlet ve toplum) "kutsal"dır. Platoncu bağlam Durkheim'ın, Saint Simon'a getirdiği eleştirinin ve -en azdan en çoğu, aşağılıktan üstünlüğü ve ekonomik bir konudan ahlâki bir kural çıkarmayı istedikleri- bütün toplumsal mühendislik bağlamındaki Aydınlanma teşebbüslerinin türevlerinin anlaşılmasında önem taşımaktadır ([1928] 1958: 240).

Durkheim'a göre, Saint Simon ve kapitalizm kadar sosyalizmin bütün sistemleri aydınlanmış öz-çıkarcı -bencillik- temele dayanan ahlâkı kurmak istiyordu. Schopenhauer için olduğu kadar Durkheim için de, bencillikten ahlâkı çıkarmak olanaksızdır, çünkü ahlâk tarafsızlığı (*disinterestedness*) içermektedir. Durkheim bunun niçin olasılık dışı olduğunu

açıkça ortaya koymamaktadır, çünkü bu onun düşünce yapısında görüşünün kanıtlanması için bir konu (*subject*) değil, temel, felsefi bir ön kabuldür. Durkheim'ın görüşünü destekleyen tek şey Platon'un kutsal ve dünyevi arasındaki keskin ayrımıyla devam eden uyuşmasında bulunabilir -Durkheim, aynı zamanda, bunları sonsuz bir şekilde ayrı olarak algıladı. 12. Bölümde Durkheim, kutsalla beraber dini hareketlerin de yer aldığı ahlâki hareketleri; sosyalizm ve kapitalizmin yer aldığı dünyeviyle; ekonomik hareketleri de -çünkü bunlar maddi özçıkarı içermektedirler- konu edinmektedir. Durkheim, daha sonra Marksistleri ve diğer devrimci hareketleri şiddetle eleştirmektedir.

"Yeni dînî ve sosyalist hareketler neye işaret etmektedir? Şayet bilim bir araçsa, bir son değilse ve başarılması gereken hedef uzaksa bilim yavaş yavaş bu hedefe ulaşmaktan öte bir şey gerçekleştiremez, halbuki duygusal ve amaçsal oluşlar bunu derhal ele geçirme teşebbüsünde bulunmaktadır. Bilimadamlarının araştırmalarında yeterli gelişmeyi sağlamalarını beklemeksizin içgüdüsel olarak çareyi keşfetmeye çalışmaktadırlar ve bu yöntemi kendine özgü bir prosedüre dönüştürmek ve bilimi inkâr etmek suretiyle bunun önemini abartmak için hiçbir şey daha doğal değildir. Daha da ötesi, ikincisinin günümüzdeki durumun -biri şeyleri ahlâki bir bakış açısından ele alma, ikincisi ekonomik yönlerinden değerlendirme gibi- iki farklı vechesini dile getiren iki taraflı (*two-sided*) hareketten öğrenecek çok şeyi vardır." ([1928] 1958: 239)

Şu pasaj Durkheim'ın, dünyeviliğin bir gereği olarak, ekonomi konusuna Platoncu bağlamda yaklaşan yeni bir tür liberal olduğunu ortaya koymaktadır:

"İlk harekete gücünü veren şey, tutkuları kontrol eden, egoizmi kendi egemenliğine mahkum eden ve bir dine ihtiyaç duyacak olan -nasıl oluşturulacağı görülmeksizin- bir otoriye inanmak zorunda oluşumuz bağlamındaki duygudur. İkincisine gücünü veren şey ahlâki yozluğun koşulunun iç huzurun yerine geçen ekonomik sonuçlara sahip olmasıdır." (A.g.e.)

Durkheim, ahlâk ve ekonomi gibi bu iki zıt güç arasındaki birliğin temelini bulmaya çalışma teşebbüsünde bulunduğundan ötürü Saint Simon'a övgüler yağdırmaktadır. Fakat nihayetinde, Saint-Simonizmi bir hata olarak görmektedir. Durkheim'a göre, Saint-Simon bu iki zıt güç arasındaki dengeyi ekonominin lehine olacak şekilde değiştirdi. Bu problem karşısındaki Durkheim'ın çözümünü, *homo duplex*'in iki kutbu gibi kutsalı ve dünyeviyi birbirinden ayrı tutmak ve ahlâkı katı bir şekilde kutsal olarak düşünmek gibi daha önceki tartışmayla benzer olduğuna dikkat ediniz: "Bu sorun şu şekilde ortaya konmalıdır: ekonomik yaşamı düzenleyebilen ahlâki kısıtlılık bilim vasıtasıyla sağlanmakta ve bu düzenleme bencilliği kontrol etmekte ve böylece ihtiyaçları karşılamaktadır" ([1928] 1958: 240).

Böylece, Durkheim'ın Platon'la ilişkilendirdiği insan doğasının dualizmi Durkheim'ın, Saint Simon öğretininin analizindeki önemli bir noktadır. Durkheim her zaman yaptığı gibi, çalışmasını sıradan bir şekilde sona erdirmek üzere aynı sayfada kitabını bitiriyor.

Freud, libido kavramını kullanmasının "gerçekte" Platon'un Eros kavramını kullanmasına benzediğini ileri sürmektedir. Freud düşüncesinin en zorlu yanlarından biri bütün sevginin cinsel bir temele dayanmasıdır. Kişinin arkadaşını, annesini ve insanlığı sevmesi kısmen, erotik bir sevgi anlamına gelmektedir. Bu, kimileri için son derece gücendirici bir durumdur. "Hedef yönünden çekinik" (*aim-inhibited*) sevgi Freud düşüncesinde toplumsal bağların temelini oluşturmaktadır; fakat "çekinik bir hedefle sevme aslında köken olarak tam anlamıyla cinsel sevgidir ve hâlâ insanoğlunun bilinçdışındadır" ([1930] 1961. 102). Gücendirici ya da değil, bu kavramın *Symposium*'da anılan Platon'un sevgi tasvirine bağlı olduğu söylenebilir. Daha da ötesi, Freud bu durumun bir vaka olduğunun farkındaydı:

"Psikanalizin cinsellik olarak adlandırdığı şey asla iki cinsiyetin birleşmesine ya da cinsel organlarda zevk veren bir duygu-

lanım üretmeye doğru bir etkiyle benzeşik değildir; cinsellik ağırlıklı olarak, Platon'un *Symposium*'daki Eros kavramıyla bir benzerliğe sahipti." ([1925]) 1974: 214)

Freud'un erken dönem çalışmaları bu Platoncu ögeyi paylaşmadığından Freud'un *An Autobiographical Study* isimli çalışmasındaki iddiasının dikkate alınması gerekiyor. "O zamanlar histeriyi cinsellikten türettiğimde tıbbın başlangıç noktalarına geri gidip Platon'un düşüncesini örnek aldığımın ben de farkında değildim" ([1925] 1959: 24).

Freud 1890'lı yıllarda Platon'un düşüncelerini örnek aldığının farkında olmasa bile "sevgi" kavramını genişletilmiş haliyle kullanması böylesi bir karşılaştırmanın gerçekliğine kanıttır. Açıkçası, Freud 1905 yılında, *Cinsellik Üzerine Üç Makale* isimli çalışmasını yazarken gitmekte olduğu güzergâhın nasıl olduğunun farkındadır: "Psikanalizin bu genişletilmiş cinselliği Platon'un Eros kavramıyla nasıl da uzlaşmaktadır" ([1905a] 1974: 134). Platon'un Eros'u yıkıcıdır ve yapıcıdır (Freud'un bu kavramı kullanmasında olduğu gibi) ve bu kavram sevginin en egoist yanından en özgeci yanına değin uzanan yapılarını içermektedir.

Son olarak Platon yüce, aşkın gerçeklik sevgisi, insanlık ve insanlık tarafından en yüce olarak kabul edilen şey kendi başına grotesk olabilirliğini ve gerçekleşmeyebileceğini farketmişti. *Phaedon* isimli eserinde, Platon "felsefecilerin arzusu olan yaşamın gerçekte ölüm olduğu" ve "gerçek felsefecilerin daima ölüm pratiğiyle ilgilendikleri" (Schopenhauer'un alıntılamaktan keyif aldığı bir satır) sonucuna dair şok edici açıklamalarda bulunmaktadır. Çünkü ölüm egoizmden, bedenin sınırlılıklarından nihai kaçıştır ve gerçek felsefeci daima egoizmin üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Felsefecinin kendi yaşamını almamasının tek nedeni bu yaşamın tanrılara ve topluma ait olmasındandır. Fakat felsefeci ölmek üzereyken alem yapmaktadır. Ölümü bu asilce kabul edişle yaşamdan kopmaya sapıkça özlem arasında hoş bir çizgi vardır. Egoizm ve özgecilik birbiriyle çok yakından bağlantılıdır. Felsefeci bu iki

aşırı uç arasında bir araç aramak zorundadır. Durkheim'ın deyişiyle iki zıt güç arasında bir denge durumu bulunmak zorundadır. Freud'un deyişiyle kişi libidosunu öylesi bir şekilde idare etmek zorundadır ki, bütünüyle "set çekilmiş" olmayacak; fakat aynı zamanda, gücü de önemli ölçüde bitirmeyecek.

HIRİSTİYAN AHLÂKİ DEĞERLERİ HAKKINDA VEBLEN'İN GÖRÜŞLERİ

Sadece Freud ve Durkheim değil; fakat sosyoloji alanındaki pek çok 19. yüzyıl sonu meslektaşları da kısıtlanmamış egoizmden neşet eden barbarca sunumların başlatabilecek özdengeçerliğe dayalı Batı bilgeliğinin bilgi ambarı için yaptıkları araştırmalardaki Hıristiyan Dogmasındaki Platoncu ögelere döndüler. Veblen bu türdeki bir düşünürdü. Bu strateji tam anlamıyla Marksizm'den, Aydınlanma'dan ya da yoğun bir şekilde bilimsel plâna dayanmak suretiyle ahlâk ve toplumsal düzen kurmaya yönelik diğer değerden yoksun (*value-free*) teşebbüslerden farklıdır. Bu durum, aynı zamanda, dini inançların kutsallığın ilhamıyla beslenmiş gerçeklikler olarak değil de, kültürel ürünler (*artifacts*) olarak görülmesinden de farklıdır.

Veblen, Hıristiyanlığın kendisini bir serbest zamanlar eylemine eklemlemesine indirgediğinde eleştirel yaklaşmıştı. Riesman, Veblen'in Hıristiyanlığın "serbest zamanlar yüklü kutsal hiyerarşisinin savurganca dünyevi sunumlarına başarısız körü körüne itaatin pederşahi bir dini" (1953: 66) olduğunu düşündüğünü çok iyi bir şekilde özetlemiştir. Fakat Veblen, ([1910] 1943) 1910 yılında kaleme aldığı "*Christian Morals and the Competitive System*" başlıklı makalesinde özellikle Batı kültüründe önemli bir alışkanlık olarak ideal Hıristiyan ahlâkını ayrı olarak incelemekte ve övgüler yağdırmaktadır. Hıristiyanlık, baskıcı olmayan toplumsal dayanışmaya götüren herhangi bir ahlâk sisteminin temel ögeleri olan Durkheim'ın özgecilik ve zahidlik (asketizm) başlıkları altında özetlediği alışkanlıklar olan sevgi, özden-geçerlik (feragat) ve tevazuyu

vaaz etmektedir. Fakat Veblen'e ([1910] 1943: 200) göre, "Batı uygarlığı hem Hıristiyan hem de rekabetçi (*pecuniary*)'dir, böylece bu iki eğilim tezat içeriyorsa "bu kültürün mensubu şu soruyla yüzleşmek zorunda kalabilir: Bunlardan biri ya da ikisi, rekabetin ahlâkı ya da Hıristiyanlığın ahlâkı geçerli olmazsa, Batı uygarlığının etkisi giderek azalacak ve ortadan kalkacak mıdır?" Veblen'in bu soruna yaklaşımı Durkheim'ın, *homo duplex*'in özgecilik ve egoizmin birlikte var oluşunu keşfetmesini yansıtmaktadır.

Veblen'in sorusuna günümüz perspektifinden cevap vermeye çalışalım. Rekabetin ahlâkı 19. yüzyıldakine göre daha da güçlü bir yapı kazanmış ve Hıristiyanlık ahlâkının ise -onun algıladığı bağlamda- her zamankinden daha zayıflamış olduğu gözükmektedir. Belki de postmodernistler insanlığın tarihin sonuna şahitlik ettiklerini ve Aydınlanma anlatılarının sonunun hiperbolden daha fazla şeyler üreteceğini iddia etmektedirler. Bununla beraber, Durkheim gibi fakat Marksistlerin aksine Veblen barbarca alışkanlıkları toplumsal mühendislikle üretilmiş Hıristiyanlığın özden-geçerlik türevleriyle desteklemeye çalışmamaktadır. Aksine barbarca egoizmi, arkaik özden-geçerlik olarak düşündüğü şeyle dengelemeye çalışmıştır.

Veblen Hıristiyanlığın kökenlerini geç dönem Roma'yla; rekabet ahlâkının kökenlerini 18. yüzyıldaki Doğal Haklara dayandırmaktadır. Veblen'e göre, Hıristiyanlığın "komşunu da kendin gibi sev ilkesi "en azından taşıdığı ögeler olarak kadim döneme ait, atavistik -başlangıcından beri var olmasa da- daha düşük düzeyde vahşiliğin barışçıl kültürü olduğu anlaşılmaktadır" (a.g.e.: 215). Burada Veblen'in, kültürel değişimler inişleri çıkışları vasıtasıyla barışçıl vahşiliğin altın kuralının batılı insanın saygısını yitirmediğini ve bu desteğin, insanoğlunun suçlamalarının modern zamanların daha önceki dönemlerine göre belki de daha güçlü olduğu" (Veblen ([1910] 1943) 215) şeklindeki Bachofen'in ([1861] 1967) mitini desteklediğine değindik. Durkheim da, ilkel dayanışma yapıları-

nın "gelişmiş" toplumlardaki daha büyük toplumsal dayanışma yapılarıyla karşılaştırıldığında alt düzeyde kaldığını düşündüğünde, özdengeçerliğin insan gelişiminde egoizmden önce geldiğini ileri sürüyordu.

Veblen ve Durkheim'daki bu belirgin çelişkiyi çözmenin bir yolu ideal (fakat kaba -vulgar- değil) Hıristiyanlığın, bütün toplumların katlandıkları ve güçlü varoluşa temel teşkil eden destile edilmemiş (damıtılmış), ben-sizliğin saf versiyonu, özdengeçerlik yaklaşımı sunduğunu ileri sürmek olacaktır. Veblen'in kelimeleriyle söylersek "bu iki davranış kodu -Hıristiyan ahlâkı ve iş ilkeleri-, evrensel olan *homo duplex* formulasyonu üzerinde inşa edilmiş olsalar da Batı'ya özgü olan iki farklı kültürel durumun kurumsal yan ürünleridir" (a.g.e.: 214)

Veblen egoizmin küçük, kişisel, özel gruplarla ve Hıristiyan "fair play" (adil davranış) kavramınca kısıtlandığından ötürü 18. yüzyıl zanaatçılığına uygun olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Veblen şöyle diyor "zaman, maddi egoizm sisteminin olgunluk seviyesine eriştiği 18. yüzyıldan bu yana her şeyi değiştirmiştir" (a.ge.e.: 213). Veblen ayrıca şunları dile getirmektedir:

> "Aydınlanmış parasal egoizmin mükemmelliği ve etkililiği artık, makine endüstrisi, kredi, anlaşmalı şirket yönetimi ve deniz aşırı pazar dönemini tecrübe eden bu neslin düşüncesine göre doğal ve sağduyu değildir." (A.g.e.: 214)

Veblen şöyle diyor "Daha da ötesi, "Hıristiyan tevazu, feragat, özgecilik ya da direnmeme ilkesi artık ahlâki Hıristiyanlığın ahlâki tasarımından kalkmıştır" (a.g.e.: 216).

Veblen bu konuyu nihayete erdirirken, hem Hıristiyan hem de düşüncenin rekabete dayalı alışkanlıklarının "parçalanma sürecinde olduğunu" (a.ge.: 218) gözlemlemektedir. Veblen insanlığın, karmaşık, modern bir toplumda parasal çıkarın artık kültürün ardındaki önemli bir itici güç olmadığını farkedeceğini önceden göstermiştir. Veblen'in ortaya koyduğu

nedenlerden ötürü, Veblen, rekabetçi ahlâk parçalanırken, "Hıristiyanlığın kardeşlik ilkesi, mantıksal olarak, rekabete dayalı iş sektörünün parasal ahlâkı pahasına yer edinmeye (*gain ground*) devam edeceğini" (a.g.e.: 218) ileri sürerek makalesini sona erdirmektedir. Açıkçası ve tekrar Durkheim gibi Veblen de, özgeciliğin üstte tutulacağı egoizm ve özgecilik arasındaki kıymetli dengeyi arıyordu. Bununla beraber, postmodern kültür hakkında, Lasch'den (1979) Bellah'a (1985) kadar pek çok yorumcu bunun tersini savunmasına rağmen, hiçbir yorumcu parasal (maddi) bencillik karşısında Hıristiyan özgeciliğin elde ettiği zaferi benzer bir şey ortaya koymamamıştır. Aslında postmodern felsefeciler, sanki bunlar isyan etmeye karşı destekledikleri baskıcı anlatıların bir bölümüymüş gibi ya da belki de hâlâ, pozitivist gerçek-değer (*fact-value*) ayrımını desteklediklerinden Hıristiyan ahlâkını gözardı etme eğilimi sergilemektedirler.

Veblen'in savaşın barbarca alışkanlıklarını dengeleyebilecek barışçıl alışkanlıklara yoğunlaşması *Theory of the Leisure Class* isimli eserinde temel konuyu teşkil etmektedir; fakat çağdaş analizciler tarafından pek çok yönü göz ardı edilmiş bir bakış açısıdır:

> "Barışçıl kültürel safhadan hayatta kalanlar olarak kabul edilmesi gereken bu arkaik izler (*trait*), içerisinde doğruluk, eşitlik duygularının ve kelimenin naif, kıskançlık yaratmayan ifadesiyle işçilik içgüdüsünün de yer aldığı bilinç olarak adlandırdığımız ırk dayanışmasının içgüdüsüdür." ([1899] 1967: 221)

Veblen bu barışçıl alışkanlıkları sistemli bir şekilde kafalara yerleştirmeyi savunmadı ve Durkheim gibi Marx'ı ve takipçilerini sahip oldukları ütopyacı bakış açılarından ötürü eleştirmedi. Shopenhauer ve Horkheimer'da gördüğümüz kötümser insancıllık öğretisiyle daha fazla meşgul olan Veblen, "yaşamın büyük ölçüde grup içerisinde bireyler arasındaki bir mücadele olduğu yerde, belirli bir derecedeki kadim barışçıl

ayırt edici özelliklere sahip olmak, yaşam için mücadele eden bireye mani olacaktır" (a.g.e: 223) diyordu. Bu bağlamda Veblen'in günlük dildeki özeti ***nice guys finish last*** olabilir. Daha entellektüelce bir yaklaşım Nietzsche'nin erdemin kendi başına bir ödül olmadığı yönündeki yaklaşımı olabilir. Veblen kötümser bakış açısı üzerinde şunları söylemektedir:

> "Kültürün bilinen herhangi bir safhası altında, burada konuşulan başlangıç safhasına göre daha sonra iyi karakter, eşitlik ve ayrım gözetmeyen sempati yetenekleri bireyin yaşamını takdir edilebilecek denli daha da ileri götürülmesini sağlamamaktadır... Bireyler, rekabet rejiminde, söz konusu bu verili yeteneklere daha az sahip olduklarından oransal olarak daha başarılı olmaktadırlar. Kuruntudan, sempatiden özgürleşme ve yaşam için dürüstlük ve saygı duyma geniş sınırlar içerisinde parasal kültürde bireylerin daha da başarılı olmalarını sağlayabilir. Tüm zamanların en başarılı insanı bu tip insandır... Bu başarı dar kalıplar içerisindedir ve daha sonra Pickwickici bağlamda dürüstlük en iyi politikadır." (A.g.e.: 223)

Veblen dobra dobra konuşuyor: hemcinsi olan insanlara karşı iyi niyet duygusuyla hareket eden barışçıl bir kişi son derece rekabetçi Batılı toplumlarda "karşılıksız iyilik" (a.g.e.: 224) (*good for nothing*) olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan "rekabetçi birey, şayet barbar enerjisinin, inisiyatifini, kendi çıkarını düşünmeyi ve samimiyetsizliğini sadakatten ya da gözeticiliğin vahşi eksikliğiyle birleştirirse amaçlarına en iyi şekilde ulaşabilir" (a.g.e.: 226). Ailenin ve toplumun korunmasında mutlak anlamda gerekli olan barışçıl ayırt edici hususiyetler "bireyin hizmetine girmezler" (a.g.e.: 228). Öte yandan modern barbarca rekabete yardımcı olan avcı alışkanlıklar, aynı zamanda, toplumun yapısını da yıkarlar:

> "İdeal maddiyatçı kişi, kendi amacı için -ideal suçlu gibi- eşyaları ve insanları ahlâksızca dönüştürmekte ve diğerlerinin duyguları ve isteklerini ve kendi eylemlerinin daha sonraki etkilerini duygusuz bir biçimde göz ardı etmektedir; fakat derin bir statü, duygulu elde etme isteğine sahiptir." (A.g.e.: 237)[3]

Açıkçası Durkheim ve Freud gibi Veblen de, insan doğası olarak tanımladığı egoist ve barışçıl alışkanlıklar arasındaki diyalektik ilişkinin farkındadır. İdeal bir tip diğeri olmaksızın var olamaz. Veblen'in formülasyonu 19. yüzyıl sonu düşünürünün çoğunun çalışmasını desteklediği anlaşılan Platoncu mit üzerine temellenmektedir. Baudrillard tam anlamıyla bu Platoncu mit ve Veblen düşüncesinin bu yönünü göz ardı etmektedir.

SONUÇ

Platon ve Aristo insan erdemi sorununu şu şekilde özetlemişlerdir: Fazileti oluşturan bilgi türleri bilim çalışmalarıyla elde edilen türden bilgi değildir. Sonuç itibariyle erdem öğretilemez. Aksine erdem, alışkanlıklara dayalı eylemler vasıtasıyla geliştirilebilir bir karakterdir. İnsan alışkanlıklara dayalı erdemli eylemler sergileyerek erdemli, alışkanlıklara dayalı barbarca eylemler sergileyerek de barbar hale gelebilir. Bu iki düşünür, Batı kültürüyle ilgili olarak henüz çözüme kavuşturulmayı bekleyen bir sorunu ortaya atmışlardır: Şayet erdem öğretilemezse ve barbarlık ortadan kaldırılamazsa o zaman iyi bir toplumun varlığı nasıl mümkün olabilir?

Aydınlanma, insanlığın öylesine kibirli olduğu ve böylece en büyük felsefecilerinin alışkanlıklar ve kültürün sınırlamalarından kaçabileceklerini düşündükleri Batı tarihinin bir dönemi olarak durmaktadır. Felsefeciler, Doğa'nın evcilleştirilebileceğini ve erdemin öğretilebileceğini düşündüler. Durkheim bu konuyu eleştirel bir yaklaşımla şu şekilde ele almaktadır:

> "17. yüzyılın *esprit simpliste*'si öncelikle sadece maddi dünyaya uyarlandı. O zamanlar insanlar, sıradan düşüncenin dünyevileştirilmesine -bir başka deyişle bilime- konu olmayacak denli kutsal oldukları düşünülen toplumsal ve ahlâki düzen hakkında yorumda bulunmuyorlardı. 18. yüzyılla beraber, bu düşünce tarzı terkedildi. Bilim daha fazlasına cesaret etti... Bilim toplumsal problemlere saldırdı.. Bilim ayrıca, saldırdığı

yeni problemler hakkında örneğin, toplumsal dünyayla ilgili çalışmalara, maddi dünyanın konu edinilmesinde 18. yüzyılın ilham kaynağı olan benzer naif basitliğe indirgedi." ([1925] 1961: 259)

19. yüzyıl sonu düşünürleri bu basitleştirici rasyonalizmi, "dünya hakkındaki bilgiyi evrensel matematik düzeyine indirgeme teşebbüsünde bulunan" (a.g.e.: 262) Kartezyenci düşünceye isyan etti. Veblen, Durkheim, Freud, Weber ve Simmel'in sosyolojileri bu isyanda pay sahibidirler. Bununla beraber, adı geçen düşünürlerin çabaları 20. yüzyılın başlarında Aydınlanma düşüncesini yeniden canlandırmak için bir diğer çaba tarafından engellendi. Durkheim'ın 18. yüzyıla dair yaptığı tanımlama benzer biçimde, Parsons ve modernistler tarafından ortaya konan 20. yüzyıl çabalarına uygulanmaktadır:

> "18. yüzyıl felsefecileri Kartezyenci ilkeleri toplumsal olgulara uyguladıklarında yeni bilimin, gözleme gerek kalmaksızın -bir başka deyişle tarihe- tanımlarla ve tümdengelimlerle kullanılarak, bir tek darbeyle (*stroke*) algılanabileceğini ve yapılandırılabileceğini hayal ettiler." ([1925] 1961: 262)

Parsons tarafından yürürlüğe konulan, kültür-dışı (*noncultural*), tarihdışı (*ahistorical*) ve tümdengelimli sistem modeli sadece 19. yüzyıl sonu düşünce çevresinin ruhunun sosyolojik kalıntıları yani, Sorokin ve eleştiri teorisyencilerini etkisiz hale getirmiştir. Herşeyden öte, sosyoloji Descartes ve Comte'u yeniden gündeme getirdi; matematik ve doğal bilimlere öykünmeye çalıştı. Komünizm toplumsal mühendislikteki en büyük deneylerden biri olarak kabul edilebilir, ancak komünizm başarısızlığa uğradı (Bauman 1992: 222). Fakat diğerleri akla gelebilir: Başkan Lyndon Johnson'un sefaletle, ırk ayrımcılığıyla ve okul taşımacılığıyla (*school bussing*) mücadelesi, zihinsel özürlü olanların kurumlardan uzaklaştırılması (*deinstitutionalization*) ve Amerikanın suç, uyuşturucu ve diğer toplumsal problemlerle ilgili devam eden mücadeleleri.

20. yüzyılın sonunda, toplum mühendisliğinde görülen

bütün bu çabalar başarısızlığa uğramıştır ya da ciddi bir takım engellerle karşılaşmıştır. Özellikle, 1960'lı yıllardaki zirvede olduğu yıllarda, sosyoloji başedilebilecek düzeyden daha fazlasını vaadetti. Ve bu vaadler Kartezyenci varsayımlara ve neo-Kantçı yöntemlere dayanıyordu: sosyologlar birbirleriyle yoğun bir şekilde sayılar ve matematiksel formülasyonlarla, nedensel bağlantı (korelasyon) ve diyagramlar vasıtasıyla konuşmaya başladılar. İlerleme düşüncesi hemen hemen hiç sorgulanmadı. Teoriden kastedilen şey yine Durkheim'ın kelimeleriyle bir rasyonalizasyon olarak öylesine kolaydı ki, neredeyse mistisizme benziyordu: "Bununla beraber, basitleştirmecilik soyut nedenselleştirmeye beslenen inancın bir eylemidir" (a.g.e.: 261). Parsons'dan Habermas ve Giddens'a değin, önde gelen toplum teorisyenleri, sosyolojinin kurucularının içinde yer aldığı 19. yüzyıl düşünce ruhunun temel kaygılarını -alışkanlıklar, duygular, kültür, bilinçdışı ve rasyonel olmayan- tamamiyle göz ardı ederken, nedenselleştirmeyi 20. yüzyılın ikinci yarısında merkezi bir konu haline getirdiler.

Günümüzde sosyoloji bir zamanlar sahip olduğu önemini yitirmiştir. Diğer Batılı toplumlarla beraber, özellikle Amerikan halkı, 19. yüzyıl sonunu temsil eden olumsuzculuk ve mutsuzluk semptomları göstermektedirler. O zaman olduğu gibi, bu gün de suç, gerileme, yozlaşma, skandal ve genelde Veblen'in yağmacı barbarlık alışkanlıkları olarak tanımladığı şeyin kurumsallaşması Aydınlanma'nın gelişmeye beslediği inancı gölgelemektedir.

Postmodernizm 20. yüzyılın sonunda Batı'nın önemli bir kültürel hareketi olarak ortaya çıktı. Postmodernizm kültürün, modernitenin, tarihin, eğitimin ve içlerinde sosyolojinin sonunun da bulunduğu diğer sayısız olgunun sonunun geldiğini ileri süren kıyametimsi (*apocalyptic*) konuları beslemektedir. Argümanımızın dayanak noktası, kullandığı protesto kelimelerine rağmen, postmodernizmin Aydmlanma'nın basitleştirilmiş rasyonalizmi karşısında hakiki bir isyan başlatmamış olmasıdır. Özellikle, Baudrillard'm çalışması, salt neo-

Kantçı kurgular ve Kartezyenci basitleştirme -kültürün, tarihin, alışkanlıkların, bilinçdışının ve toplumun ele alındığı basitlikçi, matematiksel yalınlığa meydan okuyan karmaşıklıkları gösteren diğer bütün kavramların yoksun olduğu bir dünyadünyasının tuzağına takılmış durumdadır.

Hakiki bir postmodern eleştiri teorisini başlatmak için, 19. yüzyıl sonundaki düşünce evrenine imzasını atan, Schopenhauer bağlamında Veblen'e, Durkheim'a, Freud'a ve Simmel'e geri döndük. Amacımız yanlışlanabilecek bir başka modern teori sistematikleştirmek ya da Horkheimer ve Adorno'yu yeniden gündeme getirmek değildi. Aksine amacımız 19. yüzyıl sosyologlarının başlattığı; fakat asla tamamlanma fırsatı bulamamış isyanın kaybolan izlerini yeniden ortaya çıkarmaktı.

Bu kayıp izlerin merkezi düşüncesi Aydınlanma'nın barbarlık güçlerini içeremeyeceği, istencin akıldan daha güçlü olduğu yönündeki korkunç düşüncedir. Şayet bu doğruysa, o zaman toplum mühendisliğindeki bütün ütopyacı tasarılar ve çabalar şüphe altına girmiş demektir. Modernite şimdi ve hiçbir zaman Doğa'yı evcilleştiremeyecektir. Aksine insan toplulukları ve kültür Doğa'nın bir parçasıdır. Şayet böylesi bir kozmopolit insanlık, yeryüzünün bütün diğer halkların insan haklarının farkında olan böylesi bir insanlık ortaya çıkacaksa, barbarca eğilimleriyle uzun zamandır göz ardı edilen barışçıl alışkanlıkları arasında bir denge kurmayı öğrenmek zorundadır. Veblen ve meslektaşları -ve ne de biz- bu dengeleyici eylem için herhangi bir ipucu vermekte ne de ütopyacı bir vaadde bulunmaktadırlar. Okuyucuyu Veblen'in ve çağdaşlarının ciddiye alınması konusunda ikna edebilirsek amacımızı gerçekleştirmiş olacağız. Üzerinde ciddi bir şekilde durulması gereken bir sorun ortaya attık, fakat çözüm sunmadık.

Bununla beraber, bir başka toplum mühendisliği çevresiyle meşgul olma cazibesini ciddi şekilde reddederek bitirmek istiyoruz. Aşırı rasyonaliteye doğru giden bu şüphecilik Freud, Durkheim, Veblen ve -bu yazarın da içinde bulunduğu- çağdaşlarını 20. yüzyılın en popüler toplumsal hareketlerinin

bazılarından ayırmaktadır. Örneğin Marx net bir şekilde, Saint Simon'un öğretisiyle pek çoğunu ve devam eden "eleştirel" ve "organik" dönemler vasıtasıyla insanlığın sonunda, kardeşliğin ve sevginin hükümran olacağı ve egoizmin kökünün kazınacağı "organik döneme ulaşacağı" yolundaki inancını paylaşmaktadır. Çünkü Marx, Simon'un bu gizli tarihi plânı yakaladığını sezdiğinden, kibirli bir şekilde tarihin sonunun gelmesini hızlandırabileceğini düşündü. Böylesi bir hedef Schopenhauer, Freud, Veblen, Durkheim ve düşüncelerini örnek aldığımız diğer düşünürler tarafından tamamiyle olasılık dışıdır. Bu düşünürlerin görüşlerine dayanan bir toplumsal program, yaşama isteğinin dualist yapısını -yapıcı nitelikleri kadar yıkıcı niteliklerini- devam ettirmeye teşebbüs edebilecek ve yaratıcı bir şekilde yönlendirebilecektir. Biz bilinçli bir şekilde ve isteyerek anlamca bundan daha açık olmamayı seçtik.

DİPNOTLAR

I. BÖLÜM

1 Veblen'i anlamak için bu kültürel bağlam diğer düşünürler arasından Kant'ın, Hegel'in, Darwin'in, Freud'un, Spencer'in, Bellamy'nin, Marx'ın, Peirce'ni ve Kropotkin'in çalışmalarını içermektedir. Bkz. Siggins (1979), Dugger (1979, 1984), Dugger ve Lopreato (1981), Dyer (1986b), Edgell ve Tilman (1989), Eff (1989), Kenndy (1987), Leathers (1986, 1989), Machalek (1979), Mirowski (1987), Posnock (1987), Riesman (1953), Ryan (1982), Schenider (1948, 1971), Stanfield (1989), Suto (1979), Tilman (1985) ve Waller (1988). 1992 yılında (Mestrovic 1992) yayımlanan eserimde, Henry Adams ve Veblen arasındaki bu ilginç benzerliklerin sadece bir bölümüne değindim. Bu bağlantıyla ilgili daha çok örnek için, bkz (Harpham (1976), Lears (1983), Moreland (1989) ve Partenheimer (1988).

2 Bkz. Grignon (1976), Jay (1988), Kanter ve Mirvis (1989), Kennedy (1990), Lutz (1990), Mestrovic (1991), Neveu (1990), Oliver (1989), Roche (1988), Schorske (1989), Schwartz (1990), Schowalter (1990) Sonn (1989), Stokes (1989); Teich ve Porter (1990) ve Eugen Weber (1987).

3 Riesman, Veblen'in aynı zamanda, barbarlıklarından ötürü Almanya ve Japonya'yı da eleştirdiğini söylemektedir. Bu durum, Veblen'in düşüncesindeki ilginç bir tezatı ortaya koymaktadır; fakat bu konuyu değerlendirmenin yeri burası değildir.

4 Bu kullanım, Tocqueville ve Durkheim'ın çalışmalarından faydalanan Robert N. Bellah (1967) tarafından ortaya atılmıştır.[MO]

5 Aynı zamanda, Sigmund Freud'un "The Psychopathology of Everyday Life" isimli eserinde "hurafe gizli düşmanlık ve zalimce dürtülerden kaynaklanmaktadır" ([1901] 1965: 260) görüşünü dile getirmesi dikkate alınmalıdır.

6 Freudian Psychology and Veblen's Social Theory (1948) isimli eserinde Louis Schneider, Veblen'in düşüncelerinin Freud'un psikoanaliziyle büyük bir benzerlik içerisinde olduğunu ileri sürmektedir.

7 Veblen, a.g.e., 142. Sayfasında "hızlı koşan bir at örneği sunulan köpek örneğine çok benzemektedir" çünkü "at da tastamam bir masraftır ya da -üretkenlik bağlamında- bir israftır ve kullanışsızdır." Ve "Bunun ötesinde, yarış atları da benzer bir kumar ögesi olarak saygın bir kullanımın dışında bir işlevi yoktur" (a.g.e.: 143). Çağdaş prototipler bulmak için daha küçük at yarışlarına ev sahipliği yapan Ünlü Kentucky Derby düşününüz. Aynı zamanda bkz. Synnott (1987)

8 Veblen'e göre, bu durum, "Günümüzdeki baskı makinalarının 'eski tarza' dönüş yapması ve daha az okunaklı olan ve 'modern' baskılara göre sayfaya daha kaba (cruder) bir görünüm kazandıran diğer az ya da çok eski kullanımlar temelinde böyledir." (1917: 163).

9 Örneğin, Christopher Lasch tarafından Veblen'e yapılan atıflara bakınız (1977, 1979, 1986, 1991).

10 Bkz. Ingram (1986, 1988), Kennedy (1987), Partenheimer (1988), Posnock (1987), Waller (1988).

11 Bkz. örneğin, James ([1890] 1950, [1896] 1931).

12 Bkz. aynı zamanda, Jung (1961, 1966, 1973). Jung'un sosyolojiyle ilişkisi hakkında bkz. Greenwood (1990), Mestrovic (1992) ve Staude (1976).

13 Bu açıklama, Veblen'in özlemiyle uyuşmaktadır: Bayanlar için "Çelimsiz bir şekilde narin, yarı saydam ve tehlikeli bir şekilde ince" standart güzellik faydalı bir işe uygun olmadığı ve sadece prestij nesnesi olan bir bayanı ileri sürmektedir ([1899] 1967: 112). Aynı zamanda bkz. Glassner (1989, 1990) ve Turner (1984, 1990).

14 Tocqueville de "şayet baskı altındalarsa, kanuni olarak eyleme geçebilecekleri, fakat karşılarında yargıç olarak beyazlardan başka kimseyi bulamayacaklar" diyerek siyahlarla ilgili düşüncelerini dile getirmişti. ([1845] 1945: 373). Amerika'daki yargıçlar hâlâ ağırlıklı olarak beyazdır. 370'inci sayfada bu uğursuz öngörüyü dile getirmektedir."Bu iki ırk (siyahlar ve beyazlar) birbirine karışmaksızın karşılıklı bir şekilde bağlıdırlar; ve tam anlamıyla ayrılma ya da birleşmeye muktedir değillerdir. Birliğin geleceğini tehdit edebilecek bütün aksaklıkların en korkuncu siyah nüfusun varlığından kaynaklanacaktır."

15 Veblen şöyle diyor: "İnsani olarak adlandırılabilecek ortak bir yaşamın en ilkel safhalarında yaşayan insanların içinde bulundukları koşulların barışçıl olduğu anlaşılmaktadır; ve bu çevre ve kurumlar altındaki insanların karakteri -davranış ve ruhsal (spiritual) davranış- barışçıl ve saldırgan olmadığı anlaşılmaktadır -uyuşuk bir tip demek istemiyorum. Yakın geleceğe yönelik amacı için bu barışçıl kültürel safha toplumsal gelişmenin başlangıç safhasını belirleyebilir. ([1899] 1967: 219.

Sayfa 221'de, bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Barışçıl kültürel safhadan geri kalanlar bağlamında bu eski özellikler arasında doğruluk ve eşitlik duygusu ve naif ve (non-individious) zanaatkarlık güdüsü vicdan olarak adlandıracağımız ırk dayanışması içgüdüsü yer almaktadır."

16 Bkz. Burston (1986), Cantarella (1982), Engels ([1884] 1972), Fluehr (1987), Greisman (1981), Hermand 1984, Krmer vd. (1985), Mitzman (1977) ve Riesman (1953).

17 Raymond Gastil'in Güneyli "altkültür şiddeti"nin bulunduğu yönündeki 1967 yılında ortaya koyduğu hipoteziyle ilgili tezata bakınız.

18 Elias'a karşı bu eleştirel yaklaşımıma rağmen, kimi teorisyenlerin Elisa'ın düşünceleriyle Adorno'nunkiier arasında benzerlikler bulduğunu fark ettim. Bkz. Bogner (1987), Ingram (1986, 1988), Lepenies (1978), Sica (1984).

19 Burada geçen "kutsal" kelimesini Durheim'ın The Elementary Forms of the Religious Life isimli eserindeki ([1912] 1965) bağlamında kullanıyorum.

20 Baudrillard, Amerikanın Vietnam Savaşını algılaması hakkında da benzer şeyleri yazmaktadır: "Amerikalılar, bir çizgi filmdeki küçük yeşil adamların saldırısı gibi anlaşılmaz olan -ve kendilerinden uzakta, sergiledikleri eylemlerinin dünyadaki diğer milletler tarafından kınanması-

m farketmeksizin ve sadece düşmanlarını görebildikleri bir televizyon savaşını andıran bir çizgi film gibi tesadüfen ilgilendikleri- Vietnam Savaşı tarafından hassas bir hale getirildiler çünkü Amerikalılar Kötülük, Komünizm başarısı gibi başarıyla gerçekleştirilen ütopyasıydılar -muzafferane bir yanılgı içerisinde basit yaşamın sakinliğine sığındılar-" (1986: 108).

21 Aynı zamanda, Christopher Lasch (1985) tarafından Elias'a getirilen eleştirilere bakınız.

II. BÖLÜM

1 Durkheim ([1912] 1965) bilimin dinden ve daha da önemlisi, bilim ve din arasındaki farkın derecesinden kaynaklandığını ileri sürmek suretiyle dile getirmektedir.

2 Bkz. Riesman (1956, 1980a, 1980b, 1981), Riesman ve Grant (1978), Riesman, Gusfield ve Gamson (1970), Riesman ve Jenks (1968).

3 Bkz. Chronicle of Higher Education, 6 Mayıs 1992: Al.

4 Bu paragrafta, daha önce Earl Babbie'nin American Sociological Association'ın Footnotes isimli bülteninin 1992 yılı Mayıs sayısının üçüncü sayfasında "Sociology: An Idea Whose Time Has Come" başlıklı makalesinde verdiği örnekleri daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koydum.

5 Veblen'in The Theory of the Leisure Class isimli eserinin arka kapağında C. Wright Mills'den şu alıntı yapılıyor: "Thorstein Veblen Amerika'nın ürettiği en büyük Amerika eleştirmenidir." Veblen ve Mills arasındaki benzerlikler hakkında Jaksie (1979) bakınız. Açıkçası, Mills, Veblen tarafından oluşturulan düşünce dizisi hakkında karara varıyor. Özel ve kamu tarafından düzenlemelerin kaldırılması (deregulation) bağlamındaki ışbirliğinde bilimsel israf ve faydasızlığa dair yazılanlar hakkında Ralph Nader'le Playboy dergisinin 1992 yılı Haziran sayısının 53-72 sayfalarında yayımlanan röportaja bakınız.

6 Durkheim "Montaigne'ye göre- "sadece dayak yiyen çocukların ve sinirden küplere binen öğretmenlerin çığlıklarının" duyulabildiği tarihçilerin 14., 15., ve 16. yüzyıllardaki okullarda ölüm cezalarının arttığı, şiddetin yoğunlaştığı şeklindeki tanımlarına işaret etmektedir." (Durkheim [1925] 1961: 192)

7 Durkheim'ın Rönesansa büyük bir değer atfetmediğini farketmek önemlidir. Bunun yerine, Durkheim, Rönesansın "ahlaki krizin"e atıfta bulunmaktadır (1938) 1977: 225) ve Rönesansı, aşırılık (intemperate) ve ahlaksızlık (immorality) tarafından belirlendiği hedeflerin "l'infini"ye ve "un fléchissemenet général du sentiment moral" (1938: 128-43 ve birçok yerde) doğru eğilim gösterdiği bir dönem olarak tanımlamaktadır. Durkheim, bu konudaki görüşünü şöyle noktalıyor: "Le XVle siecle est done une epoque de crise pedagogipue et morale""(1938: 260). Fakat Rönesans'ın yol açtığı sorun, içinde yaşadığımız postmodern dönemde hâlâ çözümlenememiş olmasıdır; yani egoizme yenik düşmeksizin eğitimde hümanizmin ve özgürlüğün nasıl izlenmelidir? ([1938] 1977: 228).

8 Durkheim şöyle diyor: "O, hiçbir şeyin kendisini engelleyemeyeceği bir tiran gibi şiddetle doludur. Bu şiddet, kendisinin içine dahil olduğu bir oyun; kendisinde gördüğü bir üstünlüğü göstermenin bir yoludur. (1925) 1961: 193). Bu bağlamda, Baudrillard (1986) Amerika'da yaptığı ziyaretleri ele aldığı eserinde, General George Custer'in, Amerika Yerlilerinin katledilmesi yönünde ortaya koyduğu çabanın başarısızlıkla sonuçlandığı Little Big Horn Savaşının geçtiği yere dair püpoler turistik merkezden bahsetmemektedir . Amerika'nın Vahşi Batısında gerçekleşen soykırıma dair bu ve daha pek çok dolaylı ya da dolaysız imalar Baudrillard'ı etkilememiştir. Bununla beraber, bu imalar postmodern kültürün köksüz kurgulardan daha fazla şeyler içerdiğini anımsatmaktadır: soykırım her ne kadar tarihin sonuna dair rüya kursada, modernistlerin ortadan kaldırmadıkları köklü barbarca bir gerçekliktir.

9 Bu çalışmanın bir başka yerinde, Durkheim şöyle diyor: "Bugün yasanın, ahlakın ve hatta bilimsel düşüncenin kendisinin de dinden kaynaklandığını, uzun bir süredir dinden ayırt edilemedikleri ve dinin ruhuna özgü etkilenimlere maruz kaldığını farketmeye başlıyoruz." ([1912]

1965: 87)"Çağdaş bilime özgü açıklamalar daha emin bir objektiflik taşımaktadır, çünkü daha metodik bir yaklaşım içerisindedirler ve çünkü daha dikkatle yapılan gözlemlere dayanmaktadırlar; fakat, temel doğasında, ilkel düşünceyi tatmin eden gözlemlerden farklılık arz etmemektedirler." (a.g.e.: 270). "Gerçekte, yanlış olan hiçbir din yoktur. Hepsi de kendi bağlamlarında doğrudur; insan varlığının verili koşullarına dair farklı açılardan verilmiş olan bütün cevaplar doğrudur." (a.g.e.: 15). Comte'un pozitivizminin büyüleyici eleştiriciliğinde Durkheim şöyle diyor:

"Güç kavramı dini bir kökene sahiptir. Dindeki örnekleri alan öncelikle felsefe sonra da bilim olmuştur. Bu durum, Comte tarafından öngörülmüştür ve işte bu yüzden metafiziği "teolojinin" mirascısı kılmıştır. Fakat Comte güç kavramının bilimde gözden kaybolmaya mahkum olduğu sonucuna varmıştır; mistik kökenlerine borçlu olduğundan, Comte bütün objektif değerini reddetmişti. Fakat aksine, bunlardan kaynaklanan şeylerin yardımıyla dini güçlerin gerçek olduğunu, bununla beraber sembollerin olgunlaşmamış olabileceğini göstereceğiz.Buradan, aynı şeyi genelde güç kavramının doğruluğunu izleyecektir. (A.g.e.: 234). Modernist düşüncenin temel ürünü olan din ve bilim arasındaki en büyük fark olarak Durkheim şunları dile getirmektedir: "Aynı zamanda, ilahi şeyler hakkında bir spekülasyon olan bir kozmoloji de olmayan hiçbir din yoktur. Felsefe ve bilim dinden doğduysa, dini bilimlerin ve felsefenin yerini almaya başlamasıyladır" (a.g.e.: 21). Bir başka yerde, Durkheim şöyle diyor: "Böylece, dini düşünce ile bilimsel düşünce arasında hiçbir derin uçurum yoktur." (a.g.e. 271). Kant'ın ünlü kategorileriyle ilgili olarak Durheim şunları söylüyor: "Düşüncenin ve sonunda bilimin temel kategorilerinin dini kökenlere sahip olduklarını saptadık. Neredeyse bütün büyük toplumsal kurumların dinden kaynaklandığı söylenebilir" (a.g.e.: 466). Böylece "bilimsel düşünce dini düşüncenin daha gelişmiş bir yapısına sahiptir" (a.g.e.: 477).

The Elemantary Forms of the Religious Life'ı okuyan herhangi bir kimse için, bunun bir anti-modernist bir manifesto olduğu ve Comte'a, Kant'a ve diğer Aydınlanma düşüncesi savunucularına karşı kültürün bilimsel görüşüne muhalif olduğu konusunda çok az bir şüphe hasıl olur. Bununla beraber, Aborjinler hakkında yapılan deneysel bir çalışmayla ilgili kitapçık olarak okunmaya devam etmektedir. Durkheim'a yöneltilen eleştiriler için bkz. Mestrovic (1988).

10 Bunlar arasında Bell (1976, 1986), Bellah (1981, 1986), Bloom (1987), Caporale ve Grumelli (1971), Harwey (1985, 1989), Kanter ve Mirvis (1989) yer almaktadır.

11 Gellner, Rene Descartes'in Durkheim'ın kültürün bütün bilginin temeli ve referansı olduğu yolundaki ısrarından kurtarmaya yönelik çabalarına karşı çıkmaktadır. La Capra'nın Durkheim'ın "Kartezyen düşünceye büründürülmüş ve toplumsallaştırılmış Kantçılık" (1972:8) şeklindeki düşüncesiyle ilgili La Capra'nın özetiyle tezat teşkil etmektedir. Hirst'in "Durkheim'ın epistemolojisinde toplum bilimlerinin başına bela olan bilgi formlarının Kantçı bölümüne dair çok az bir benzeşim vardır" (1975:2) görüşüyle aynı fikri paylaşma eğilimdeyim.

III. BÖLÜM

1 Bkz, Bauman (1978, 1985, 1987).

2 Bkz. Estrada (1980), Freedman ve Lazarus (1988), Held (1978), Hoffman (1984), Jay (1984, 1988), Kellner (1990), Korthals (1985), Rosenthal (1978), Siebert (1979), Staude (1976) ve Whitebook (1988a, 1988b).

3 Bkz. Atwell (1990), Cartwright (1984, 1987, 1988a, 1988b), Fox (1980), Gellner (1992), Hamlyn (1980), Hübscher (1989), Janaway (1989), Luft (1988), Magee (1983) ve Safranski (1990).

4 Bkz. Fromm (1947, 1950, 1955, 1059, 1963, 1964) ve Fromm ve Maccoby (1970). Fromm'un David Riesman (1950) üzerindeki etkisine de dikkat edilmelidir.

5 4 Eylül 1991 tarihli bir mektupda, Kuzey Amerika Schopenhauer Derneği başkanı Profesör

David Cartwright şunları dile getirmişti: "Horkheimer'in Schopenhauer'la ilgili kaleme aldığı dört makale biliyorum. Bu dört çalışma da Schopenhauer Jahrbuch'da yayımlandı. Bu makalelerin başlıkları: "Schopenhauer und die Gesellschaft" (Schopenhauer ve Toplum) (1955); "Pessimismus heute" (Günümüzde Kötümserlik) (1971); "Bemerkungen zu Schopenhauer im Verhaltnis zu Wissenschaft und Religion" (Bilim ve Din Bağlamında Schopenhauer) (1972) ; ve "Die Aktualitat Schopenhauers" (Günümüzde Schopenhauer) (1961). Bildiğim kadarıyla sonuncu makale, "Schopenhauer Today" başlığıyla İngilizce'ye tercüme edildi. Horkheimer, aynı zamanda, Neue Zürcher Zeitung'da (21 Mart 1971), Schopenhauer hakkında "Die Zeitgemassheit Schopenhauers" başlıklı bir yazı yayımladı."

6 Martin Jay, Kant hakkında Kracauer tarafından Adorno'ya "Horkheimer'ın Arthur Schopenhauer'dan ve G. H. F. Hegel tarafından etkilenmesinin, onun olgusal dünyadan -daha sonra kendisinin Marksist terimlerle yorumlayacağı- görünümlerin altındaki daha temel gerçekliklere döndüğünü" (1988: 85) ileri sürmektedir. Martin Jay, Adorno hakkında şunları yazıyor: "Adorno, pek çok çalışmasında yer alan Marx'ı Hegelci bağlamda ele almasına borçlu olduğu, bir tür içkin ideoloji eleştirisi uygulamak istiyordu. Schopenhauer'a belli bir yakınlık beslemesine rağmen, felsefi eğilimi de aynı yönde gelişen Horkheimer'la arasında bir ilişki vardı." (1984: 29)

Kracauer hakkında daha fazla bilgi için bkz. David Frisby'in (1986) analizi.

7 Freud ve Schopenhauer arasındaki bağlantı hakkında Ellenberger'den (1970) Jones'a (1981) kadar pek çok yazar bilgi sahibi olmasına rağmen, özellikle bkz. Gupta'ya (1980).

8 Schopenhauer felsefesine göre, Jung ve Durkheim arasındaki bağlantıyı daha derinlemesine araştırmak konudan sapmayı gerektirmesine rağmen, bu denenmeye değer.Bkz. özellikle Susan Greenwood'un (1990) bu bağlamdaki tartışması. Jung'un barbarlığın modernitenin ortasında nasıl var olduğu yönündeki açıklaması, Veblen ve Durkheim'da ortaya çıkan 19. yüzyıl sonu mantığını izlemektedir. Jung Persona ve Shadow'un, duygu ve aklın, rasyonel bilinçlilikle kollektif bilinçsizliğin ahengini savunmuştur. Tek yanlılık görünürde açıklanamayan şiddet patlamasıyla sonuçlanabilmektedir. Bkz. örneğin, Jung'un Collected Works, cilt 10.'daki Nazizm tartışmasına.

9 Bu önemli bir ayrımdır, çünkü acıma ve yardım gerçek merhameti taklit edebilmektedir ve kendi iyi niyetini sergilemek istemekten hoşlanan kişiye prestij kazandırabilmektedir. Cartwright'ın (1984) bu metindeki Kant, Schopenhauer ve Nietzsche tarafından kullanılan Almanca kavramlara dair mükemmel tartışması bizleri Nietzsche'nin merhamet kavramını eleştirisine götürmektedir.

10 Bu bağlamda, Durkheim'ın Kant'a yönelttiği eleştirilerini dikkate almak önemlidir. Durheim bu konuda şunları dile getiriyor: "Kant boşu boşuna, kesinlikle kötü bir şekilde tanımlanan, fakat evrensel bir kabul görmüş olan görev grupları (group of duties) hayırseverlik sorumluluklarını açıkladığı yönündeki kategorik zorunluluğundan sonuç çıkarmaya çalışmaktadır." Kant'ın tartışma yöntemi bir tür kavramlar oyununa indirgenmiştir ([1893] 1933: 418). Çünkü Durkheim bir kültür teorisyeni olduğundan "Kant'ın sisteminin açıklamadığı şey insanoğlunda ortaya çıkan böylesi bir tezatın kökenidir" ([1912] 1965: 445). Özellikle Moral Education isimli eserinde Durkeim Kant'ı Schopenhauercu bir yaklaşımla eleştirmektedir:

"Kimi insanlara göre egemen olan disiplin gereği kurala, davranışa karşı geliştirilen bir duyarlılıktır. Böylesi insanlar tereddütsüz görevlerini yerine getirmektedirler. Çünkü bu onların sorumluluğudur ve herhangi bir şekilde duygularından yardım talebinde bulunmak durumunda değillerdir. Bu insanlar güçlü bir akla ve güçlü bir istence sahiptirler -bu anlamda Kant ideal bir örnektir-, fakat bu insanların duygusal yetenekleri zekalarına göre daha az gelişmiştir." ([1925] 1961: 99-100.

11 Durheim neo-Kantçıların "soğukluk, sertlik, katılık" gösterdiklerinin ve neşeli bir şekilde paylaşma ya da kendini adama yeteneğinden uzak olduklarının farkındadır ([1925] 1961: 100).

Durkheim, Kant'ın a priorismini eleştirmektedir:
"Kant istencin doğa kanunlarına bağlı olmadığını itiraf etmek zorunda kaldı. Kant dünyanın hiçbir etki ortaya koymadığı ve kendi başına hareket etmek suretiyle dışsal güçlerin eyleminden bağımsız olan dünyadan bağımsız bir gerçeklik yaratmak zorunda bırakılmıştı. Bizleri sadece olumsuz bir düşünceye sevkedebilecek söz konusu bu metafizik kavramı tartışmanın bir faydası yok." (A.g.e.: 112).
Bu, positivistler ve postmodernisier tarafından izlenen neo-Kantçı düşünce yapısı ile Schopenhauer'un hedefleri arasındaki bir diğer önemli ayrımdır Schopenhauer ([1818] 1969b: 596) şöyle yazıyor:
"Bakış açıma göre, ceza kanununun temeli kişiye yönelik değil, sadece cezalandırılması gereken eylem olması yönündeki ilke olmalıdır, böylece söz konusu eylem bir daha yinelenmez. Suç, sadece eylemin cezalandırıldığı bir konudur... (fakat) Kant'ın açıklamasına göre, jus talionis aynı anlama gelmekle, bu eylem değil, cezalandırılan kişi olmaktadır. Cezaevi sistemi de, kişinin daha iyi davranış sergilemesi yolunda değişebilmesine yol açacak kişi kadar cezayı cezalandırmamaktadır. Böylece iyiye doğru gelişme kaydetmenin son derece problematik amacını gerçekleştirmek için cezalandırmanın, suç eyleminden caydırmanın gerçek hedefini bir kenara koymaktadır... Daha da ötesi, dışsal baskıyla bağlantı anlamında vahşilik ve cahillik pek çok suçda bulunmalarındaki payları daha fazla olabilirken, biz bu iki olguyu söz konusu bu eylemlerin nedenleri olarak kabul etmeyiz, çünkü aynı zor ve bütünüyle benzer koşullar altında yaşayan çok sayıda insan herhangi bir suç işlememektedirler."
Schopenhauer'un cezalandırma konusundaki görüşlerini Durkheim Division of Labour ([1893] 1933) ve Moral Education ([1925] 1961) isimli eserinde dile getirdiği görüşleriyle karşılaştırınız. Durkheim cezalandırmayı toplumun bir eylemi ahlaki anlamda beğenmemesinden ve bir reform programından daha fazla bir şey olarak anlamamaktadır ve bu sebepten ötürü zorbaca cezalandırmaya karşıdır. Aynı zamanda Jack Katz'ın Seductions of Crime (1988) isimli eserindeki argümanıyla karşılaştırınız.

12 Baudrillard şöyle diyor: "Sonsuz Dönüşün (Eternal Return) çok büyük olasılığı şüpheli bir hal almaktadır: bu harika bakış açısı anlamları kendilerinin ötesinde yatan şeylerin gerekli, önceden belirlenmiş düzen içerisinde daha iyi açıkladığını varsaymaktadır. Hiçbir şey bugünkü gibi değildi; şeyler sadece hiçbir yere gitmeyen zayıf bir düzeni takip ediyordu. Bugünün Sonsuz Dönüşü son derece küçük, kırılgan, şeylerin bir mikroskop üzerinde ve insan dışı bir skalada takıntılı (obsessive) bir tekrarından ibarettir. Bu, istencin övülmesi değildir, ne de bir vakanın (event) egemenlerce teyidi ne de Nietzsche'nin araştırdığı gibi sabit bir işaretle kutsanmasıdır. " (1986: 72)
Sadece hem Schopenhauer hem de Nietzsche'nin güneşin altında yeni hiçbir şey olmadığı yönündeki Kilisede'ki (Ecclesiastes) Süleyman'ın mesajını yansıtıyordu.

IV. BÖLÜM

1 Çünkü bu iddia pek çok modernist için aşikar olmadığından, önemli sanatçıları felsefeciler ve diğer entellektüeller üzerindeki etkisini ele alan sayısız araştırmadan alıntı yapacağım.: Richard P. Adams "Wallace Stevens and Schopenhaur's The World as Will and Idea," Tulane Studies in Egnlish , cilt 20, 1972, s. 135-68; William W. Bonney, "Eastern Logic Under My Western Eyes; Conrad, Schopenhauer and the Orient", Conradiana, cilt 10, 1978, s. 225-52; William R. Brashear, "O'Neill'(s Schopenhauer Interlude", Criticism, cilt 6, 1964, s. 256/65; Rose M. Burwell, "Schopenhauer, Hardy, vand Lawrence; Toward a New Understanding of Sons and Lovers", Westerns Humanities Review, cilt 28, 1973, s. 105-17; Olive L. Fite, "Billy Budd, Clarggart, and Schopenhauer," Nineteenth-Centruy Fiction, cilt 23, 1968, s. 336-43; Eleanor H. Green, "Schopenhauer on D. H. Lawrence on Sex and Love," The D. H. Lawlernce Review, C. 8, 1975, s. 329-45; C. Jansohn, "On the Influence of schopenhauer

on D. H. Lawrence," Arcadia, cilt, 21, 1986, s. 263-75; M. Kelly, "Thomas Hardy's Reading in Schopenhauer", Colby Library Quarterly, cilt 18, 1982, s. 183-98; J. M. Kertzer, "T. S. Eliot and the Problem of Will" Modern Language Quarterly, cilt 45, 1984, s. 373-94; E. A. McCobb, "Daniel Deronda as Will and Representation: Georrge Eliot and Schopenhauer," Modern Language Review, cilt 80, 1985, s. 533-49; Ruth Nevo, "Yeats and Schopenhauer" Yeats Annual, cilt 3, 1985, s. 15-32; Vincent Pecora, "Heart of Darkness and the Phenomenology of Voice" English Literary History, cilt 52, 1985, s. 993-1015; W. Scheick, Schopenhauereian Compassion, Fictional Structure, and the Reader: The Example of Hardy and Conrad, Tucson: University of Arizona Press, 1987.

2 İçselleştirme kavramının toplum bilimlerinde nasıl kullanıldığı ve yanlış kullanıldığı konusunu tartışmak için bkz. Benjamin (1977-1978), Bogner (1987), Sica (1984), Staued (1976).

3 Bloom'un muhafazakar bakış açısıyla hem fikir değilim; fakat Talcott Parsons'la ilgili yaptığı değerlendirmeye katılıyorum: "Talcott Parsons'un karakter ve ilgi alanlarını Max Weber'inkiyle karşılaştırın ve Kıta Avrupasıyla bizim aramızdaki farkı görün. Parsons'da Weber'in rutinleşmesini göreceksiniz." (1987: 151).

4 Douglas Kellner'in (1989b), Baudrillard'ın kariyerine liberal bir Marksist olarak başladığını ve muhafazakar bir reaksiyoner olarak bitirdiği gözlemi hatırlanmalıdır.

5 Yash Nandan'la aynı fikirleri paylaşıyorum: "Fakat Durkheim, Mauss, Simiand ve diğer sosyologlar Kantçı neo-eleştiri ya da Hegelci neo-spirütualismle -ya da, gözardı edilen gerçekliğin deneysel olarak kanıtlanabilir tecrübesini göz ardı eden herhangi bir felsefi mekanizmayla ve gerçeklerin sui generis varlığıyla ilgilenmiyorlardı. A priori yöntemle gerçeklik hakkında fikir yürütmek ve anlamak bilim mantığının ele aldığı bir şey değildir." (1977: 27) Bkz. Nandan (1970).

6 Bu ve diğer nedenlerden ötürü Bauman (1992) hakiki bir postmodern sosyoloji kurulması çağrısında bulunmaktadır. Fakat Bauman böylesi bir sosyolojinin niçin postmodern anlatının geri kalanında bulunan iktidarsızlık (impotence) ve parçalanmışlığa maruz kalmayacağını açıklamamaktadır.

7 Bkz. Baillot (1927, Cartxright (1984, 1987), Durant (1961), Ellenberger (1970), Goodwin (1967), Hamlyn (1980), Janik ve Toulmin (1973), Lalande ([1926] 1980), Levy (1904), Magee (1983), Mestrovic (1988, 1991, 1992), Simmel ([1907] 1986),.

8 Bkz. Horkheimer (1980), Hübscher (1989), Luft (1988), Magee (1983), Mann (1939) ve Safranski (1990).

9 Örneğin, Charles Gehlke şunları dile getiriyor: "Durkheim, kendi toplumsal sunumları ve Platoncu idealar arasındaki benzerliği doğru olduğunu dile getirmiştir. 'Söz konusu bu idealar sistemiyle karşı karşıya kalan bireysal akıl, idealar dünyasından önce Platon'un nou'suyla aynı konumdadır. Bireysel akıl bunları (se les assimiler) benimsemeye (absorb) zorlanmaktadır; çünkü bireysel akıl kendi türündekilerle düşünce alışverişinde bulunabilmek amacıyla bunlara ihtiyacı vardır; fakat bu benimseme (absorption) daima mükemmellikten uzaktır.' Durkheim, kendisinin 'toplumsal sunumlarıyla' Platon'un 'idea'sı arasındaki farka değinmektedir.Platonun İdeaları kendi kendilerine yeterlidirler. Var olmak zorunda değillerdir; herhangi bir yapısal tahribata maruz kalmaksızın maddeyle temasa geçemezler. Aksine, toplum var olmak için bireylere ihtiyaç duyar.' ([1915] 1968: 87)

10 Horkheimer'in Eclipse of Reason (1947) isimli eseri diğer çalışmalara kıyasla ihmal edilmektedir. Bu önemli çalışmada Horkheimer rasyonaliteyi entegre olarak ve zıddı irrasyonaliteyle ilişki içerisinde ele alan Platoncu görüşü yorumlamaktadır.

11 Mestroviç (1988: 15-18)'de ele alınmıştır.

12 Bununla beraber, Erich Fromm (1962) Marx ve Freud arasında böylesi bir sentez girişiminde bulunmuştur. Fromm'un eleştirileri için bkz. özellikle C. G. Schoenfeld (1962, 1966, 1984).

13 Bkz. Estrada (1988), Hohendahl (1985), Korthala (1985), Torpey (1986).
14 Benzer şekilde, Diggins (1977) Veblen'in yabancılaşmış işten değil göçebelere, avcılara ve savaşçılara değin geri götürülebilecek kültürel mirasdan özgürleştirici olarak özel mülkiyetin kökenlerini yorumladığını ileri sürmektedir.
15 Muhalif bir görüş için bkz. La Capra (1972). La Capra'nın, Durkheim'ın programının -Durkheim'ın bilginin a priori temelini tastamam reddettiği- çok belirgin nedenlerden ötürü neo-Kantçı olduğu fikrini paylaşmıyorum.
16 Giddens'ın Parsons'u reddettiğini biliyorum. Bununla beraber, Ian Craib (1992) Bryant ve Jary (1991) ve diğer Giddens analizcileri Giddens'ın Parsons'un kültürden yoksun hiper-soyut sistem teorilerini yapılaşma teorisi olarak yeniden isimlendirmek suretiyle yaygınlaştırdığını ifade etmekte haklıdırlar.
17 Elbette Pitirim Sorokin'in (1948, 1957) dikkate değer istisnai çalışmasıyla birlikte.
18 Durkheim'ın hocalarından biri olan Charles Renouvier (1892) Schopenhauer hakkında eser kaleme alan ilk Fransız felsefecilerinden biridir (Lukes bu noktayı zikretmemektedir). Théodule Ribot (1874, 1896, 1899) Schopenhauer hakkında yazan Durkheim'ın bir diğer hocasıdır.
19 Aynı zamanda, büyük çaplı Schopenhaurcu etkinin aşağıdaki ikincil analizlerini de dikkate alınız: Clark (1975), Crawford (1984), Durant (1981), Greenwood (1990), Levi ve Amado (1975), Manschreck (1976), Menand ve Schwartz (1982), Mudragei (1979), Simmel ([1921] 1971).
20 Bu geniş çaplı ikincil çalışmaların küçük bir bölümü için bkz. Bell (1981), Harpham (1976), Kennedy (1990), Lears (1983), Mestrovic (1992), Partenheimer (1988).
21 1991 Mart ayına ait özel mektuptan.
22 Durkheim'ın torunu Etienne Halphen'in bana söylediği gibi. Tam açıklama için bkz. Mestrovic (1988)
23 Psikiyatri mesleği bu ayrımı gerçekleştirmede uzman olmadığını ileri sürmesine rağmen, "tehlikeyi" akıl hastalarının suç işlemeleri bağlantılı olduğu öngörüsünde bulunan psikiyatristleri kullanmaya atıfta bulunuyorum.

V. BÖLÜM

1 Tocqueville'e göre ([1845] 1945: 219), tarih bağlamında"Amerika toplumu savaş meydanındaki bir ordu gibi kıt kanaat yaşıyormuş gibi gözüküyor", çünkü "hiç kimse kendisinden önce ne olup bittiğine aldırış ettiği yok." Tocqueville şöyle devam ediyor: "Birleşik Devletler barbarlar tarafından saldırıya uğrasa, kendilerini oluşturan halklardan birşeyler öğrenmek için diğer ulusların tarihinden yararlanması gerekecektir." Postmodernistlerce tartışılan kurgusal yapıların, merkezden arındırıcı ve hiper-gerçekliğin devir daimini sağlayan ne mükemmel bir düzenek!
2 Schopenhauer'un ([1818] 1969b: 440) tarihin salt olayların kaydı ve bireylerin yaşam hikayeleri bağlamında algılanışını eleştirdiğine değineceğim. Tarih olayların ardında yatan bir kasıta, bir istence sahip olmalıdır. Hegel ([1899] 1965) ve Nietzsche ([1874] 1983) kısmen hem fikirdirler. Bununla beraber, Schopenhauer tarihin niyetinin gizli olduğunu ve sonunda kaosa yol açtığını düşünüyordu. Bu bağlamda, Schopenhauer Hegel'den ve diğer 19. yüzyıl felsefecilerinden ayrılmaktadır. Daha geniş çaplı bir tartışma için bkz. Luft (1988). Aynı zamanda, bkz. Durkheim'ın (1908), tarihin ve sosyolojinin toplumsal gerçeklerle ilgili çalışmaları dikkate almaları bağlamında örtüştükleri kanaatinde olmasına rağmen, salt olayların akışıyla ilgilenen Seignobos ve tarihçilere getirdiği benzer eleştirisi.
3 Bkz. aynı zamanda Baudrillard (1991).
4 Yamyamlığı modern döneme özgü barbarca eylemler listesine eklememek hata olacaktır. 1991 yılı Temmuz ayında, Ohio'da Jeffrey Dahmer'in öldürdüğü, parçalara ayırdığı ve daha

sonra yediği 17 kişinin bulunması gerçekleştirilebilecek en büyük kötülük olarak Schopenhauer'un yamyamlık konusundaki yorumlarının dikkate alınmasını sağladı. Bu olaydan bir yıl sonra, Rusya'da bir piskopat elli kişinin etini yemekten yargılanmak üzere mahkemeye çıkarıldı. Şu anda vakalardan değil, kollektif sunumlardan konuşuyoruz. Body Parts isimli film Dahmer cinayetlerinin bulunduğu hafta gösterime girdi ve benzeri (Eating Rauoul) gibi) pek çok film çekildi. Bir hafta sonra Wall Street Journal'da iş sektöründe atılganlık konusunda yavaş davrananların "öğle yemeği" haline gelecekleri başlığını taşıyan ve üzerinde etin kesildiği kasap bıçığının saplandığı tahtanın bulunduğu bir resim olduğu halde tam sayfa bir ilan çıktı. "Siz cansız bir etsiniz," "Sizi doğrayıp kıyma yapacaklar," "Öğle yemeğinde sunulacaksınız." Gibi cümleler yaşadığımız zaman diliminde alışkanlıklar çerçevesinde son derece yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Son olarak, Dahmer'in kurbanlarının ailelerinin çoğu Dahmer'in eylemlerine dayanan bir filmin kazandıracağını tahmin ettikleri milyonlarca dolardan pay alıp alamayacaklarından emin olmak için soru önergesi verdiler. Dahmer'in eylemlerinin yol açtığı, ırkçılıktan kazanç elde etmeye değin yapılan bütün tartışmalardan sadece bir kaçı 1991 yılında modern Amerika'daki yamyamlık konusunu işledi.

5 Ele aldığımız düşünürler bağlamında sosyolojik bir bakış açısından orijinal günah öğretisinin anlamına dair bir araştırma bizi amacımızdan uzaklaştıracaktır; fakat bu öğretinin öneminin altı çizilmelidir. Kadının ailedeki rolünün Havva, Bakire Meryem ve Bachofen'in anaerkil teorisiyle ilişkilendirmesindeki çarpıcı ifadeleri için bkz. Horkheimer (1972b: 119). Bu bağlamda, bkz. Henry Adams'ın ([1901] 1983) "The Dynamo and the Virgin" başlıklı makalesi ve olayın başlangıç noktasına gitmek ve Havva'yla çekişmeyi yeniden gündeme getirmek için Protestanların Yeni Ahit'i ve Meryem'i terk etmeleriyle ilgili vardığı sonuç. Siebert'in (1979: 25) ifadesi de dikkate alınacak denli önemlidir: "Yahudi-Hıristiyanlığın orijinal günah öğretisiyle ilişkisinde, Horkheimer sadece Schopenhauer'un takipçisi değil, aynı zamanda Schopenhauer'un muhalifi Hegel'in de takipçisidir. Kötülük problemiyle ilgili olarak Horkheimer'e göre Hegel Schopenhauer'a daha yakındır.

6 Psikoanalizler Freud'a göre, sağlıklı bir insanın aşık olmak zorunda olduğunu bilmektedirler. Bu bağlamda, bkz. C. G. Schoenfeld (1968, 1974) makaleleri.

7 Örneğin, bu husus Bloom'un (1987) Freud'un yaşadığımız dönemle ilişkisine dair adil olmayan bir tarzda ele alması.

8 Horkheimer'ın ifadelerini Nietzche'nin vahşiliğini fakirleri ve "terk etmek zorunda olan dördüncü dünya"yla ilgili Baudrillard'ın (1986) vahşice ifadeleriyle ilişkilendirmek kolaydır.

9 Durkheim bağlamında bu son derece iyi saklanan bir sır olmasına rağmen bkz. Mike Gane'nin (1981 ve (1984 tartışmaları. Bkz. aynı zamanda, Wells (1928, 1935, 1939).

VI. BÖLÜM

1 Durkheim şöyle diyor: "Platon'un verdiği formülasyona dair ontolojik bir açıklama vardır. İnsanoğlu dual bir yapıdadır; akıldışı ve ahlakdışı madde ile düşünceler, ruh ve iyinin yer aldığı iki dünya onda biraraya gelmektedir. ([1914] 1973: 157)

2 Durkheim şöyle diyor: "Kant bir başka düşünürden çok daha fazla akıl ve duygu; zihinsel aktivite ve duygusal aktivite arasındaki bu zıtlık üzerinde ısrarla duruyordu. Fakat şayet bu tasnif mükemmel derecede yasal bir nitelik kazansa bile bizim burada ele aldığımız soruna bir çözüm sunmamaktadır. Çünkü, hem kişisel hem de kişi-dışı bir canlı için yetenek sahibi olduğumuz gerçeği düşüncemizden belirlenecek önemli husus, bu birbirine zıt yetenekler için hangi ismin uygun olduğu değil, bu zıtlıklarına rağmen tek ve benzer bir oluş halini alabilmektedirler. Bizler nasıl oluyor da bu iki varoluşda aynı anda yer alabiliyoruz? İki farklı oluşa ait olduğu anlaşılan iki nitelikten var oluyoruz? Bu oluşlardan herbirinin isimlendirilmesi temel soruya yanıt olmayacaktır." ([1914] 1973: 158).

Durkheim'ın Kantçı olmayan cevabı, insanoğlunun akıl tarafının toplumsal ve kültürel bir ni-

telik taşırken, duygusal yanının bedensel ve kişiye özgü (private) bir nitelik olduğu yönündedir. Durkheim bu iki özelliğe ait referansı Platon'un The Symposium isimli eserinde geçen ahlâksal öyküyü ima etmektedir.

3 Durkheim şöyle diyor: "Daha önce söylediğimiz gibi, her birimizin içinde iki vicdan yer almaktadır: birincisi, kendimiz olmayan, fakat içimizde canlı ve eylemde bulunan toplum olan, içinde bulunduğumuz grupta ortak olan vicdan; öteki ise bizi birey kılan, kişisel ve farklı olanı temsil eden vicdandır." ([1893] 1933: 29).
Durkheim şöyle devam ediyor: "İçimizde, aynı anda ortaya çıkmayan biri merkezkaç, diğer merkezcil olan iki zıt güç vardır." (a.g.e.: 130).

4 A.g.e. 224'de, Durkheim şöyle diyor: "İnsanoğlunun doğasının bir gereği olarak, bilinçlilik, aynı anda, konvansiyonel olarak birbirine -içe ve dışa doğru- zıt iki yönelime konuşlanmıştır; bu kendine yeter değildir ve bütünüyle kendinin dışındadır."

5 Durkheim insanda iki oluşun söz konusu olduğunu ileri sürmektedir: "Kökenleri organizmada ve çalışma döngüsünde yer alan bireysel oluş katı bir şekilde sınırlandırılmıştır ve gözlemlerimizle bilebileceğimiz entelektüel ve toplumsal düzendeki yüksek gerçekliği temsil eden toplumsal oluş -yani toplum." [1912] 1965): 29).

6 Örneğin, Durkheim'ın yazıları, Modern Education'dan yapılan aşağıdaki alıntı gibi, Descartes'in "aşırı basitleştirilmiş" rasyonalizmindeki darbelerle (jabs) bezelidir:
"Bu bizim aşırı basitleştirilme olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Bu zihinsel durum bu dünyada, nitelikleri ve özellikleri bağlamında mükemmel denecek ölçüde basit ve öylesine yoksul ve yoksun gerçeklik olarak düşünülecek temel eğilim tarafından karakterize edilmektedir. Bu nitelikler ve özellikler, matematik konularını anlamada sahip olduğumuz benzerlikler olan parlak bir sunum içerisindeki şeyi zihninde canlandırabileceği aklın bir bakışta algılayabileceği şeydir. ([1925] 1961: 250). Aynı zamanda bkz. Geliner (1992).

7 Derek Humphery'in Final Exit başlığını taşıyan, intiharın nasıl başarıyla gerçekleştirileceğine dair "kendi kendine yardım" (self-help) kitabı 1991 yılında en çok satan kitaplar arasına girdi. Aydınlanmanın modern mirasçıları bir intihar teşebbüsünü başarıyla gerçekleştirmek için kesin dozajları veren bir kitabı satın almaya koşmaları Durkheim'ın İntihar isimli eserinin kötümser mesajını yansıtmaktadır -intihar yozlaşmış, yaşı geçmiş bireylere ve kültürlere musallat olan bir hastalıktır. Daha da ötesi, Humphry'in kitabı Baudrillard'ın (1986) postmodernist etrafı saran kurgular denizinde anahtar bir kavram olan "mutlaka terk etmeli" (must exit)'ye yoğunlaşmasını hatırlatmaktadır.

8 Fakat Jacobs'a göre bu aşikar değildir. Jacobs şöyle diyor: "Yukarıdaki tanımdan, Durkheim'ın intiharın tanımından çıkardığı temel vurgusunun psikolojik sebeplere -örneğin, niyetlilik- dayanıyordu. Aynı şekilde, kitabının geri kalan bölümlerinde bu temel anlamı tamamiyle göz ardı ettiği son derece aşikardır. Hiçbir noktada kullandığı resmi istatistik oranlarında yer almayan kişilerin niyetliliğini oluşturmaya çalışmamaktadır.(1980: 5)

9 Örneğin, "Classification of Suicidal Phenomena" isimli eserinde Edwin S. Shneidman (1972: 11) Freud'un "kişinin kendi kendisine zarar vermesini, içe dönük (introject) sevgi nesnesine doğru yönelen düşmanlık olarak" kavramsallaştırmada dar görüşlü olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü bu durum sevgi nesnesine karşı intihara yönelen kişinin bağımlılık, kızgınlık, ümitsizlik, tedirginlik ve utanç gibi diğer duygularını açıklamamaktadır. Schneidman'a göre, Freud insanoğlunun sadece nefretten ötürü değil, aynı zamanda, utanç, suç, korku, sadakat ve diğer pek çok nedenden ötürü intihar ettiğini görmüş olmalıydı. Shneidman'ın eleştirisi "istencin" diğer duyguları sardığı ve genelde bütünlüğü bozulmuş (unintegrated) ve serbest bırakılmış istencin cinayet, intihar ve diğer saldırı formları olduğu noktasını gözden kaçırmaktadır.

VII. BÖLÜM

1 İlk göründükleri değerde ele alındıkları göründüğünde bile bu doğru değildir. Değerden ari olan, sıkı bilimadamı hâlâ Descartes'e, Kant'a ve diğer kollektif miraslara değin izlenebilecek neo-Protestan, Batı Avrupa kültür mirası üstesinden gelmeye çalışmaktadırlar (bkz. Gellner 1992).

2 Simon şunları iddia etmektedir: "Homer'in, trajedilerin, Platon'un ve Hipokratın incelenmesiyle doğayı ve günümüzde psikiyatrideki iki temel kutbun kökenlerini buldum: Ruh arasına (intrapsychic) karşı zihinsel bozuklukların kökenleri ve tedavisine yönelik toplumsal modele karşı ve tıbba karşı psikolojik model." (1978: 10)

Bu durum, psikiyatrinin kökenlerinin pozitivist versiyonunu azaltan övgüye değer bir iddiadır. Bununla beraber, Simon zihinsel olarak tehlikeli bir bölgeye adım atarak şunları dile getiriyor: "Sadece kadim Yunandaki psikoanalizin öncülerini keşfetmiyorum, aynı zamanda, psikoanalizi tarihsel keşifte bir araç olarak kullandığım hızla ortaya çıkacaktır. Yöntemin kafa karışıklığı riskine rağmen, psikanalizi önerdikleri çözüm kadar antik dönem düşünürlerince ortaya atılan sorunların açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olacağını farkettim." (A.g.e.: 12).

3 Örneğin, Hegel'in "yoğun bireyselciliği ve mücadeleci kimseye güvenmemesiyle" sosyolojinin kültürel temellerini atmada Schopenhauer'a göre daha kimi açılardan daha fazla olduğu konusunda Magee (1982: 260) ile aynı fikirdeyim. Aynı zamanda, Hegel'in Durkheim'a etkisi hakkında bkz. Knapp (1985). Bununla beraber, aynı zamanda, Georg Simmel'le de ([1907] 1986) hem fikirim, çünkü Schopenhauer'un kötümserliği 19. yüzyıl sonuna imzasını atmıştır; Hegel'in aşırı iyimserliğine meydan okunmasına felsefi temel sağlamak suretiyle sosyolojinin kurulmasına dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Modernist projeyle ilgili herşey yolunda gitmeseydi sosyoloji, muhtemelen kurulmuş olmayacaktı. Herhangi bir olaydı, pek çok görüş için kolay etkilenir karmaşık konulardır ve izini sürmek istemediğim seçimler hakkında dogmatik bir görünüm sergilemek istemiyorum. Bunların hepsi eleştiriye açıktır.

4 Kesin benzerlikler olmasına rağmen, "özdeşleştirilmişlik" benim için kullanması son derece zor bir kelimedir.

5 Böylece, Laplanche ve Pontalis, içgüdünün "Freud'un somatik ve zihin arasındaki ayrımı ortadan kaldıran bakış açısındaki bir kavram" (1973: 364) olduğunu ileri sürmektedirler. Şöyle devam ediyorlar: "İçgüdünün, somatik tarafında, kaynağı, öznenin kurtulamadığı gerilimden neşet eden organik olgulardadır; fakat aynı zamanda, ilişkili olduğu amacının ve nesnelerin özelliklerince içgüdü doğası gereği fiziksel olarak gerekli olan "değişime" (triebschicksal) uğrar." (A.g.e.: 364)

Aslında, "İçgüdüler ve İçgüdülerdeki Değişiklikler"de Freud bir içgüdünün "organizma içinden neşet eden ve zihne ulaşan uyarıcının fiziksel temsili" ([1915]b 1974: 122) olarak tanımlanabileceğini dile getirmektedir. Schopenhauer'un kullanımında, Freud içgüdünün istencin nesnelleştirilmesi olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Daha da ötesi, İngilizce "içgüdü" kelimesi Instinkt ve Trieb gibi iki farklı Almanca kelime ile karşılanmaktadır ve: "Freudcu -göreceli olarak hem neden olduğu davranış bağlamında ve hem de tatmin edici hedef bağlamında belirsiz olan baskı- Trieb kavramı modern araştırmacılarca önerilen geleneksel yapısında ya da gözden geçirilmiş versiyonundaki içgüdü teorilerinden farklılık arz etmektedir (davranış örnekleri, doğuştan getirilen şiddet mekanizmaları (trigger mechanisms), spesifik uyarıcı işaretleri vb.)" (Laplanche ve Pontalis 1973: 214, vurgular bana ait).

Freud'un Trieb kavramının belirsizliği, -bilinçli bir amaç ya da son olmaksızın işleyen muğlak fakat güçlü bir baskı olan- Schopenhauer'un istenç kavramının bir yansıması olabilir. Bu son derece önemli bir gözlemdir, çünkü Freud'un düşüncesini, içgüdüyü bir amaç-örneği olgu olarak ele aldığı anlaşılan biyolojiden canlı ayrıntılarla betimlemektedir.

6 Kalberg (1987) bu sorunla ilgili en iyi tartışmalardan birini sunmaktadır.

7 Bkz özellikle Veblen'in ([1915] 1964) bu bağlamdaki tartışması.

8 Bkz. özellikle Schopenhauer'un "The Metaphysics of Sexual Love" başlıklı (1818) 1969b: 531-60) önemli bölümüdür.

VIII. BÖLÜM

1 Bu pasaj, Schopenhauer'un da benimseyerek Platon'dan alıntıladığı bu pasaj ([1818] 1969b: 463)'dır.

2 Durkheim'ın konumunu özellikle, Schopenhauer'un istenç ve düşünceyle ([1818] 1969b: 371) ilişkilendirdiğimiz "çitf varlık"a atıfta bulunduğu "The World as Will and Representation" isimli eserin ikinci cildindeki bilgilerle karşılaştırınız. Sanki Durkheim Schopenhauer'un argümanının bir bölümünü aşırmış gibidir.

3 Bkz. aynı zamanda Simmel'in ([1907] 1986) Schopenhauer'un bu bağlamdaki tezinin ele alınması.

4 Durkheim sosyolojisinde merhametin rolüne dair daha geniş çaplı bir tartışma için bkz. Mestrovic (1991: 108-35).

5 Mekan kısıtlılığından ötürü yorumumuz Jung, Fromm, Rank ve Freud'un diğer müridleri tarafından Freud'un anne otoritesini gözardı ettiği temeline dayalı olarak ortaya atılan itirazlar ele alınmamıştır. Bu tür bir tartışma için bkz. Schoenfeld (1962).

IX. BÖLÜM

1 Örneğin, Selye'nin Stress Without Distress isimli eserinin başında yer alan şu cümlelere dikkat ediniz: "Stresli yaşamın psikolojik olarak benimsenmesi mekanizması hakkında yaklaşık 40 yıllık laboratuvar çalışmaları beni en küçük (cellular) düzeyde savunmanın temel ilkelerinin büyük ölçüde bir topluma ve bütün insanlığa uygulanabilirliğine inandırdı" (1974). Fakat ona müsaade eden pohpohlamaya rağmen, Selye'nin sosyolojideki incelemeleriyle ilgili hiçbir gelişme söz konusu değildir, ne de bu öneri, stresin panzehirinin toplumsal özgeci bencillik felsefesinde yattığına dair The Stress of Life isimli eserin sonuç bölümünde dile getirildi.

2 Hirst'in (1975) organik denge bağlamında Claude Bernard ([1867] 1957) ve Emile Durkheim ([1893] 1933) arasındaki benzerliklere dair analizi stres araştırmaları hakkında bilgi vermemektedir. Seyle'nin (1978) toplumu, "yaşam" çalışmasında Claude Bernard tarafından ele alınan benzer düşüncelerin bir yansımasından başka bir şey olmayan bir sibernetik sistemi olarak inceleme çağrısı Schopenhauer ve Platon'a kadar geri götürülebilecek doğal "yaşam" sibernetiği değil de, insandışılaştırılmış (dehumanized) bir toplumsal sistem olarak Parsonscu sibernetik versiyonu haline dönüştürülmüştür.

3 Freud şöyle diyor: "Ölüm içgüdüsüne ait olduğu gibi, Nirvana ilkesini, içerisinde zevk ilkesine dönüştüğü canlı organizmalardaki bir değişikliğe uğradığı şeklinde algılamalıyız... Nirvana ilkesi ölüm içgüdüsünün eğilimini dile getirmektedir; zevk ilkesi libidonun taleplerini temsil etmektedir; ve gerçek bir ilke olan zevk ilkesinin değiştirilmesi dış dünyanın etkisini temsil etmektedir. ([1924] 1974: 161). En azından bu pasajda yıpranma ölüm içgüdüsünün hizmetindeki bir süreçtir; bu durum Freud'un erken dönem çalışmaları ile daha sonraki çalışmaları arasındaki ilişkiyi göstermektedir; ve kültürel sorunlarla ve tekrarladığı bir konu olan büyük dualitelerle ilişkilidir.

4 Bu durum, baskı altında tutulanın biyolojik bir dürtü mü yoksa olgu mu olduğu sorusu değildir. Her türlü şey baskı altında tutulabilir ve gerçek içgüdüler yerine metafizik bütünlükler olarak davranmaktadırlar. Laplanche ve Pontalis şunu ima etmektedirler: "Dobra dobra konuşmak gerekirse, bilinç altına atma, öznenin geri püskürtme ya da bir içgüdüye bağlı olan bilinçsiz sunumları (düşünceler, imgeler, hatıralar) sınırlandırma teşebbüsünde bulunduğu bir uygulamadır" (1973: 390). Fakat bu içgüdüler biyolojik içgüdüler değildir.

5 Özellikle, Erich Fromm (1962) ve Max Horkheimer (1947).

6 Açıkçası, Veblen ([1899] 1967) genelde boş zamanın ve sanatın bir bütün olarak toplum için özellikle "faydasız" (onun tanımıyla) olduğu ve ayrıca barbarca olduğu konusunda Durkheim'a katılırdı.

7 Durkheim'ın toplumu tastamam bir itaat bekleyen ve Parsonscu işlevselcilikde karşılığını bulan (refracted) Eshi Ahit'in Tanrısına göre Yeni Ahit'in Kurtarıcısı (Saviour) gibi ele almasıyla bağlantılandırmak alakasız gibi gözükmemektedir.

8 Durkheim Professional Ethics and Civic Morals isimli çalışmasında meseleyi şu şekilde ele alıyor: "Ahlaki bir disiplin olmaksızın bir toplumsal işlevin var olması mümkün değildir. Aksi taktirde, bireylerin arzularından başka geriye hiçbir şey kalmaz; doğaları gereği bağlantısız ve doymak bilmez olduklarından kontrol edecek bir şey olmadıkça kendilerini kontrol edemezler." ([1950] 1983: 10). Durkheim'ın arzuların "istencin" gerçekliğine bağlı olduğuna ve insanların kendi istekleriyle kendilerini kontrol edemeyeceklerine inanmasına dikkat etmek önem arz ediyor. Bu bağlamda, Durkheim, Freud'un bireyin uygarlığın ve kendi kökenini bireyin dışında sahip olan ikincil süreçlerin düşmanı olması kavramını paylaşmaktadır.

X. BÖLÜM

1 Durkheim ve Freud arasındaki bu bağlantı ayrıntılı olarak Mestrovic (1988) ele almıştır.

2 A.g.e.: 45. Durkheim şöyle diyor: "Düşünülebileceği gibi, intiharlar diğer davranış formlarıyla ilişkisiz olan bütünüyle farklı bir grubu, kendi hallerinde (isolated) mantıksız olgular sınıfını, ortaya koymaz; fakat aksine süreklilik arz eden bir dizi ara olaylarca ilişkilidir. Bunlar sıradan pratiklerin abartılmış yapılarıdır.

3 Bunlar, aynı zamanda, bütünüyle farklı olan kollektif sunumların ilaveleri de olabilir.

XI. BÖLÜM

1 Bu durum, aynı zamanda, Durkheim'ın grubunda en çok sesi çıkan sosyalist Celestin Bougle'ın ([1896] 1908) 1971, 1909, 1918, 1930) çalışmaları düşünüldüğünde daha anlaşılır bir hal alır.

2 Marx ve Durkheim arasındaki benzerlikleri ele alan mükemmel bir inceleme için bkz Pearce (1989).

3 Veblen sayfa 241'e şunları eklemiştir: "Fakat tek ilgi alanı sadece kendi çıkarını düşünmek ve tek insani özelliği tedbirlilik olan ekonomik insan modern endüstrinin amaçları için kullanışsızdır." Çünkü modern endüstri, rekabetin söz konusu olduğu kültürlerde paradoksal olarak değer yitirmiş olan "işçilik içgüdüsünün" de içinde yer aldığı barışçıl özelliklere ihtiyaç duymaktadır.

REFERANSLAR

Adams, H. (1983) *The Education of Henry Adams.* New York: Viking.

Adorno, T. W. (1991) *The Culture Industry.* London: Routledge.

Alexander, J. C. (1982) *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Theoretical Logic in Sociology,* Vol. 2. Berkeley: University of California Press.

- (1988) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Alford, C. F. (1987) "Habermas, Post-Freudian Psychoanalysis, and the End of the Individual," *Theory, Culture and Society* 4(1): 3-29.

Alpert, H. (1937) "France's First University Course in Sociology," *American Sociological Review* 2: 311-17.

- (1951) "Reviews of *Suicide: A Study in Sociology* by E. Durkheim, and *The Rules of Sociological Method* by E. Durkheim," *American Sociological Review* 10: 565-7.

- (1961) *Emile Durkheim and His Sociology.* New York: Russell & Russell.

- (1973) "Review of *Emile Durkheim: His Life and Work* by Steven Lukes," *Contemporary Sociology* 12: 198-200.

Alvarez, A. (1970) *The Savage God.* New York: Bantam.

Atwell, J. E. (1990) *Schopenhauer: The Human Character.* Philadelphia: Temple University Press.

Bachofen, J.J. ([1861] 1967) *Myth, Religion, and Mother Right.* Princeton: Princeton University Press.

Bailey, R. B. (1958) *Sociology Faces Pessimism: A Study of European Sociological Thought Amidst a Fading Optimism.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Baillot, A. (1927) *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900).* Paris: J. Vrin.

Baudrillard, J. (1981) *Critique of the Political Economy of the Sign,* translated by C. Levin. St. Louis, MO: Telos Press.

- (1986) *America.* London: Verso.

- (1988) *Selected Writings.* Stanford: Stanford University Press.
- (1990) *Seduction.* New York: St Martin's Press.
- (1991) "The Reality Gulf," *The Guardian.*

Bauman, Z. (1978) *Hermeneutics and Social Science.* New York: Columbia University Press.
- (1985) "On the Origins of Civilization: A Historical Note," *Theory, Culture and Society* 2(3): 7-14.
- (1987) *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1989) *Modernity and the Holocaust.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1990) "Assimilation and Enlightenment," *Society* 27: 71-81.
- (1991) *Modernity and Ambivalence.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1992) *Intimations of Postmodernity.* London: Routledge.

Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism.* New York: Basic Books.
- (1977) *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting.* New York: Basic Books.
- (1981) "First Love and Early Sorrows," *Partisan Review* 48(4): 532-51.
- (1985) "The Revolt Against Modernity," *Public Interest* 81: 42-63.
- (1987) "The World and the United States in 2013," *Daedalus* 116(3): 1-31.
- (1988) *The End of Ideology.* Cambridge: Harvard University Press.

Bellah, R. N. (1959) "Durkheim and History," *American Sociological Review* 24: 447-61.
- (1967) "Civil Religion in America," *Daedalus 96:* 1-21.
- (1970) *Beyond Belief* New York: Harper & Row.
- (1973) *Emile Durkheim on Morality and Society.* Chicago: University of Chicago Press.
- (1981) "Democratic Culture or Authoritarian Capitalism?" *Society* 18(6): 41-50.
- (1985) "Creating a New Framework for New Realities: Social Science as Public Philosophy," *Change* 17 (2): 35-9.
- (1986) "Are Americans Still Citizens?" *Tocqueville Review* 7: 89-96.

Bellah, R. N., Madsen, R., Swidler, A., Sullivan, W. M. and Tipton, S.M. (1985) *Habits of the Heart.* Berkeley: University of California Press.

Bellamy, E. ([1888] 1951) *Looking Backward, 2000-1887.* New York: Random House.

Benjamin, J. (1977) "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology," *Telos* 32: 42-64.
- (1978) "Authority and the Family Revisited: Or, A World Without Fathers?" *New German Critique* 13: 35-57.

Benjamin, W. (1968) "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." Pp. 219-66 in *Illuminations,* edited by Hannah Arendt. New York: Harcourt, Brace & World.
- (1973) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism,* translated by H. Zohn. London: NLB Press.

Bergson, H. ([1932] 1954) *The Two Sources of Morality and Religion,* translated by R. A. Audra and C. Brereton. Garden City, NJ: Doubleday.

Bernard, C. ([1865] 1957) *An Introduction to the Study of Experimental Medicine.* New York: Dover.
- (1974) *Lectures on the Phenomena of Life Common to Animals and Plants.* Springfield, IL: Charles Thomas.

Bibring, E. (1936) "The Development and Problems of the Theory of the Instincts," *Imago* 22: 147-59.

Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique.* London: Routledge & Kegan Paul.

Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind.* New York: Simon & Schuster.

Bocock, R. J. (1979) "The Symbolism of the Father - A Freudian Sociological Analysis," *British*

Journal of Sociology 30: 205-17.
Bogner, A. (1987) "Elias and the Frankfurt School," *Theory, Culture and Society* 4(2-3): 287-316.
Boorse, C. (1977) "Health as a Theoretical Concept," *Philosophy of Science* 44: 542-73.
Bottomore, T. (1984) *The Frankfurt School.* London: Tavistock.
Bougie, C. (1896) *Les Sciences Sociales en Allemagne.* Paris: Alcan.
- ([1908] 1971) *Essays on the Caste System.* Cambridge: Cambridge University Press.
- (1909) "Darwinism and Sociology." Pp. 465-76 in *Darwin and Modern Science,* edited by A. C. Seward. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1918) *Chez les Prophetes Socialistes.* Paris: Alcan.
- (1926) *The Evolution of Values,* translated by Helen Sellars. New York: Henry Holt & Co.
- (1930) "The Present Tendeney of the Social Sciences in France." Pp. 64-83 in *The New Social Science,* edited by Leonard D. White. Chicago: University of Chicago Press.
- (1938) *The French Conception of "Culture Generale" and its Influences upon Instruction.* New York: Columbia University Press.
Breuer, J. and Freud, S. ([1893-1895] 1974) *Studies on Hysteria.* Vol. 2 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- (1909) *Studien Uber Hysterie.* Leipzig: Franz Deuticke.
Bryant, G. G. and Jary, D. (1991) *Giddens Theory of Structuration: A Critical Appreciation.* London: Routledge.
Brzezinski, Z. (1989) *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century.* New York: Scribner's Sons.
Burston, D. (1986) "Myth, Religion and Mother Right: Bachofen's Influence on Psychoanalytic Theory," *Contemporary Psychoanalysis* 22 (4): 666-87.
Camic, C. (1986) "The Matter of Habit," *American Journal of Sociology* 91: 1039-87.
Camus, A. (1955) *The Myth of Sisyphus and Other Essays.* New York: Random House.
Cannon, W. (1963) *The Wisdom of the Body.* New York: Norton. Cantarella, E. (1982) "J. J. Bachofen Between History and the Sociology of Law," *Sociologia del Diritto* 9 (3): 111-36.
Caporale, R. And Grumelli, A. (1971) *The Culture of Unbelief* Berkeley: University of California Press.
Carlisle, R. B. (1988) *Saint-Simonianism and the Doctrine of Hope.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Cartwright, D. (1984) "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity," *Journal of the History of Ideas* 45 (1): 83-98.
- (1987) "Kant's View of the Moral Significance of Kindhearted Emotions and the Moral Insignificance of Kant's View," *Journal of Value Inquiry* 21: 291-304.
- (1988a) "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity," *Schopenhauer Jahrbuch* 69: 557-67.
- (1988b) "Schopenhauer's Axiological Analysis of Character," *Revue International de Philosophie* 42: 18-36.
- (1989) "Schopenhauer as Moral Philosopher - Towards the Actuality of his Ethics," Paper presented at the bicentennial of Schopenhauer's birth.
Clark, P. (1975) "Suicide, Societe et Sociologie: De Durkheim a Balzac," *Nineteenth-Century French Studies* 3: 200-12.
Comte, A. (1974) *The Positive Philosophy.* New York: Columbia University.
Copleston, F. (1980) "Schopenhauer and Nietzsche." Pp. 215-25 in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement,* edited by M. Fox. Totowa, NJ: Barnes & Noble.
Craib, I. (1992) *Anthony Giddens.* London: Routledge.
Crawford, R. (1984) "The Savage and the City in the Work of T. S. Eliot." Unpublished doctoral

dissertation, Oxford University.
Deploige, S. ([1911] 1938) *The Conflict Between Ethics and Sociology*, translated by Charles C. Miltner. London: B. Herder Book Co.
Deutsch, K. W. (1963) *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control*. New York: Free Press.
Diggins, J. P. (1977) "Animism and the Origins of Alienation: The Anthropological Perspective of Thorstein Veblen," *History and Theory* 16(2): II 3-26.
- (1979) "Veblen, Weber and the Spirit of Capitalism," *Critica Sociologica* 49 (March): 7-12.
Dohrenwend, B. P. (1959) "Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim's Types," *American Sociological Review* 24: 466-73.
Dohrenwend, B. P. and Dohrenwend B. S. (1974) *Stressful Life Events: Their Nature and Affects*. New York: Wiley.
Douglas, J. (1967) *The Social Meanings of Suicide*. Princeton: Princeton University Press.
- (1969) "The Absurd in Suicide," Pp. 111-119 in *On the Nature of Suicide*, edited by E. S. Shneidman. San Francisco: Jossey-Bass.
Dugger, W. M. (1979) "The Origins of Thorstein Veblen's Thought," *Sociological Quarterly* 60 (3): 424-31.
- (1984) "Veblen and Kropotkin on Human Evolution," *Journal of Economic Issues* 18: 971-85.
Dugger, W. M. and Lopreato, J. (1981) "Sociobiology for Social Scientists," *Social Science Quarterly* 62(2): 221-33.
Durant, W. (1981) *The Story of Philosophy*. New York: Simon & Schuster.
Durkheim, E. ([1887] 1976a) "La Science positive de la morale en Allemagne." Pp. 267-343 in *Textes*, edited by V. Karady, vol. 1. Paris: Editions de Minuit.
- ([1887] 1976b) "L'Avenir de la religion." Pp. 149-65 in *Textes*, edited by V. Karady, Vol. 2. Paris: Les Editions de Minuit.
- ([1887] 1976c) "La Philosophie dans les Universites Allemandes." Pp. 437-86 in *Textes*, edited by V. Karady, Vol. 3. Paris: Les Editions de Minuit.
- ([1892] 1965) *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- ([1893] 1967) *De la Division du Travail Social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ([1893] 1933) *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson. New York: Free Press.
- (1895) *Les Regles de la Mithode Sociologique*. Paris: Alcan.
- ([1895] 1938) *The Rules of Sociological Method*, translated by S. Soloway and J. H. Mueller. New York: Free Press.
- ([1895] 1982) "The Rules of Sociological Method." Pp. 31-163 in *Durkheim: The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*, edited by S. Lukes. New York: Free Press.
- ([1897] 1951) *Suicide: A Study in Sociology*, translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York: Free Press.
- ([1897] 1983) *Le Suicide: Etude de Sociologie*. Paris: Presses Universitaries de France.
- ([1897] 1963) *Incest: The Nature and Origin of the Taboo*, translated by E. Sagarin. New York: Stuart Lyle.
- ([1900] 1973) "Sociology in France in the Nineteenth Century." Pp. 3-22 in *Emile Durkheim on Morality and Society*, edited by R. Bellah. Chicago: University of Chicago Press.
- (1908) "Remarks in l'Inconnu et l'Inconscient en Histoire," *Bulletin de la Societe Française de Philosophie* 8: 217-47.
- ([1912] 1965) *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by J. Swain. New

York: Free Press.
- ([1914] 1973) "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions." Pp. 149-66 in *Emile Durkheim on Morality and Society,* edited by R. Bellah. Chicago: University of Chicago Press.
- ([1920] 1978) "Introduction to Morality." Pp. 191-202 in *Emile Durkheim on Institutional Analysis,* edited by M. Traugott. Chicago: University of Chicago Press.
- ([1924] 1974) *Sociology and Philosophy,* translated by D. F. Pocock. New York: Free Press.
- ([1925] 1961) *Moral Education,* translated by Everett K. Wilson and Herman Schnurer. Glencoe, IL: Free Press.
- ([1928] 1958) *Socialism and Saint-Simon,* translated by Charlotte Sattler. Yellow Springs, OH: Antioch Press.
- ([1938] 1977) *The Evolution of Educational Thought,* translated by Peter Collins. London: Routledge & Kegan Paul.
- ([1950] 1983) *Professional Ethics and Civic Morals,* translated by Cornelia Brookfield. Westport, CT: Greenwood Press.

Dyer, A. W. (1986a) "Veblen on Scientific Creativity: The Influence of Charles S. Peirce," *Journal of Economic Issues* 20 (1): 21-41.
- (1986b) "Semiotics, Economic Development and the Deconstruction of Economic Man," *Journal of Economic Issues* 20(2):541-9.

Edgell, S. and Tilman, R. (1989) "The Intellectual Antecedents of Thorstein Veblen: A Reappraisal," *Journal of Economic Issues* 23(4): 103-26.

Eff, E. A. (1989) "History of Thought as Ceremonial Genealogy: The Neglected Influence of Herbert Spencer on Thorstein Veblen," *Journal of Economic Issues* 23: 689-716.

Ehrman, J. (1970) *Structuralism.* New York: Anchor.

Eissler, K. R. (1978) *Sigmund Freud: His Life in Pictures and Words.* New York: Harcourt, Brace, & Jovanovich.

Elias, N. (1982) *The Civilizing Process.* Oxford: Basil Blackwell.

Ellenberger, H. (1970) *The Discovery of the Unconscious.* New York: Basic Books.

Elster, J. (1984) "The Contradictions of Modern Societies," *Government and Opposition* 19 (3): 304-11.

Engels, F. ([1884] 1972) *The Origin of the Family, Private Property and the State.* London: Lawrence & Wishart.

Estrada, J. (1988) "Max Horkheimer's Critiques of Marxism," *Estudios Filosoficos* 37: 545-62.

Featherstone, M. (1988) "In Pursuit of the Postmodern," *Theory, Culture and Society* 5 (2-3): 195-216.

Fisher, S. and Greenberg, R. P. (1977) *The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy.* New York: Basic Books.

Flew, A. (1985) *Thinking About Social Thinking: The Philosophy of the Social Sciences.* New York: Basil Blackwell.

Fluehr, L. (1987) "Marxism and the Matriarchate: One Hundred Years After the Origin of the Family, Private Property and the State," *Critique of Anthropology* 7(1): 5-14.

Foucault, M. (1965) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* translated by R. Howard. New York: Random House.

Fox, M. (1980) *Schopenhauer. His Philosophical Achievement.* Totowa, NJ: Barnes & Noble.

Frazer, J. ([1890] 1981) *The Golden Bough.* New York: Avenel.

Freedman, A. M. and Kaplan, H. I. (1967) *Comprehensive Textbook of Psychiatry.* Baltimore: Williams & Williams.

Freedman, C. and Lazarus, N. (1988) "The Mandarin Marxism of Theodor Adorno," *Rethinking*

Marxism 1 (4): 85-111.

Freud, S. ([1886] 1974) "Observations of a Severe Case of HemiAnaesthesia in a Hysterical Male." Pp. 23-43 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1887-1902] 1974) "The Project for a Scientific Psychology." Pp. 281-392 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1888] 1974) "Preface to the Translation *of* Bernheim's *Suggestion."* Pp. 71-85 in The *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1893a] 1974) "Sketches for the Preliminary Communication *of* 1893." Pp. 147-54 in The *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 3, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1893b] 1974) "On the Psychical Mechanism *of* Hysterical Phenomena: Preliminary Communication *of* 1893." Pp. 1-19 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 2, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1893c] 1974) "On The Psychical Mechanism *of* Hysterical Phenomena: A Lecture." Pp. 25-40 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 3, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1893d] 1974) "Some Points for a Comparative Study of Organic and Hysterical Motor Paralyses." Pp. 155-72 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1895] 1974) "Extracts from the Fliess Papers." Pp. 173-280 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1896a) 1974) "Heredity and the Aetiology *of* the Neuroses." Pp. 141-56 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 3, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1896b] 1974) "Further Remarks on the Neuro-Psychoses of Defence." Pp. 157-86 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 3, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1896c] 1974) "The Aetiology *of* Hysteria." Pp. 187-222 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 3, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1900] 1965) *The Interpretation of Dreams*, translated by J. Strachey. New York: Avon.

- ([1901] 1965) "The Psychopathology *of* Everyday Life," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 6, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1905a] 1974) "Three Essays on the Theory *of* Sexuality." Pp. 125-243 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1905b] 1974) "Fragment *of* an Analysis *of* a Cage *of* Hysteria." Pp. 3-122 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1905c] 1974) "Jokes and Their Relation to the Unconscious," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 8, edited by J. Strachey. London: Hogarth.

- ([1907a] 1974) "Obsessive Acts and Religious Practices." Pp. 117-28 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 9, edited by J. Strachey.

London: Hogarth.
- ([1907a] 1974) "Delusions and Dreams in Jensen's *Gradiva.*" Pp. 1-96 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 9, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1908] 1974) "Character and Anal Eroticism." Pp. 169-76 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 9, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1909a] 1974) "Notes Upon a Cage *of* Obsessional Neurosis." Pp. 153-8 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 10, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1909b] 1974) "Analysis *of* a Phobia in a Five-Year-Old Boy." Pp. 3-148 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 10, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1910a] 1974) "Five Lectures on Psycho-Analysis." Pp. 3-58 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 11, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1910b] 1974) "Contributions to a Discussion on Suicide." Pp. 231-2 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 11, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1912] 1950) *Totem and Taboo. NewYork: Norton.*
- ([1914a] 1974) "On Narcissism: An Introduction." Pp. 69-104 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 14, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1914b] 1974) "Remembering, Repeating and Working Through. " Pp. 147-56 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 12, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1915a] 1958) "Thoughts for the Times on War and Death." Pp. 206-35 in *Sigmund Freud on Creativity and the Unconscious.* New York: Harper & Row.
- ([1915b] 1974) "Instincts and Their Vicissitudes." Pp. 83-122 in *Freud: Character and Culture,* edited by P. Rieff. New York:, Collier Books.
- ([1915c] 1974) "Mourning and Melancholia." Pp. 239-58 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 14, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1916] 1966) *Introductory Lectures on Psychoanalysis.* New York: Norton.
- ([1918] 1974) "From the History *of* an Infantile Neurosis." Pp. 3-122 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 17, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1919] 1974) "Preface to Reik's *Ritual.*" Pp. 259-66 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 17, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1920] 1974) "The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman." Pp. 145-72 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 18, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1920] 1961) *Beyond the Pleasure Principle.* New York: Norton.
- ([1921] 1961) *Group Psychology and the Analysis of the Ego.* New York: Norton.
- ([1922] 1974) "Dreams and Telepathy." Pp. 197-220 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 18, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1923a] 1974) "The Ego and the Id." Pp. 1-59 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 19, edited by J. Strachey. London:

Hogarth.
- ([1923b] 1974) "A Seventeenth Century Demonological Neurosis." Pp. 69-108 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1924] 1974) "The Economic Problem of Masochism." Pp. 157-73 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1925] 1959) *An Autobiographical Study.* New York: Norton.
- ([1925] 1974) "The Resistances to Psycho-Analysis." Pp. 213-22 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 20, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1926] 1959) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety.* New York: Norton.
- ([1926] 1974) "The Question of Lay Analysis." Pp. 179-250 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 20, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1927] 1955) *The Future of an Illusion.* New York: Norton.
- ([1930] 1961) *Civilization and Its Discontents.* NewYork: Norton.
- ([1932] 1963) "Why War?" Pp. 134-47 in *Sigmund Freud on Chararter and Culture*, edited by P. Rieff. New York: Collier.
- ([1933] 1965) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis.* New York: Norton.
- ([1938] 1969) *An Outline of Psycho-Analysis.* New York: Norton.
- ([1939] 1974) "Moses and Monotheism." Pp. 1-138 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
- ([1941] 1974) "Psycho-Analysis and Telepathy." Pp. 175-94 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18, edited by J. Strachey. London: Hogarth.
Frisby, D. (1984) *Georg Simmel*, London: Tavistock.
- (1986) *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin.* Cambridge: MIT Press.
Fromm, E. (1947) *Man for Himself.* New York: Rinehart.
- (1950) *Psychoanalysis and Religion.* New Haven: Yale University Press.
- (1955) *The Sane Society.* Greenwich: Fawcett.
- (1956) *The Art of Loving.* New York: Simon & Schuster.
- (1959) *Sigmund Freud's Mission.* New York: Harper.
- (1962) *Beyond the Chains of Illusion.* New York: Simon & Schuster.
- (1963) *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture.* New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- (1964) *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil.* New York: Harper.
Fromm, E. and Maccoby, M. (1970) *Social Chararter in a Mexican Village: A Sociopsychoanalytic Study.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man.* New York: Free Press.
Gane, M. (1981) "Institutional Socialism and the Sociological Critique of Communism," *Economy and Society* 10(3): 301-30.
- (1984) "Durkheim: The Sacred Language," *Economy and Society* 12(1): 1-47.
- (1991) *Baudrillard: Critical and Fatal Theory.* London: Routledge.
Gastil, R. (1967) "Homicide and a Regional Culture of Violence," *American Sociological Review* 36 (june): 412-27.
Gellner, E. (1992) *Reason and Culture.* London: Basil Blackwell.
Ghelke, C. E. ([1915] 1968) *Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory.* New York:

Columbia University Press.
Gibbs, J. P. and Martin, W. T. (1958) "A Theory of Status Integration and Its Relationship to Suicide," *American Sociological Review* 23: 140-7.
- (1964) *Status Integration and Suicide: A Sociological Study*. Eugene, OR: University of Oregon Press.
Giddens, A. (1970) "Durkheim as a Review Critic," *Sociological Review* 18: 171-96.
- (1971) "The Individual in the Writings of Emile Durkheim," *European Journal of Sociology* 12: 210-28.
- (1976a) "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology," *American Journal of Sociology* 81 (4): 703-29.
- (1976b) *New Rules of Sociological Method*. New York: Basic Books.
- (1986) *Durkheim on Politics and the State*. London: Polity Press.
- (1987) *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
Glassner, B. (1988) *Bodies*. New York: Putnam.
- (1989) "Fitness and the Postmodern Self," *journal of Health and Social Behavior* 30(2): 190-7.
- (1990) "Fit for Postmodern Selfhood." Pp. 214-43 in *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, edited by H. S. Becker and M. M. McCall. Chicago: University of Chicago Press.
Gold, M. (1958) "Suicide, Homicide, and the Socialization of Aggression," *American Journal of Sociology* 63: 651-70.
Goodwin, P. (1967) "Schopenhauer." Pp. 325-32 in *The Encydopedia of Philosophy*, vol. 7, edited by P. Edwards. New York: Macmillan.
Gouldner, A. (1958) "Introduction." Pp. v-xxviii in *Socialism and Saint Simon*, by Emile Durkheim. Yellow Springs, OH: Antioch Press.
- (1965) *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. New York: Basic Books.
- (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
Greenwood, S. (1990) "Emile Durkheim and C. G. jung: Structuring a Transpersonal Sociology of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion* 29: 482-95.
Greisman, H. (1981) "Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory," *Sociology* 15(3): 321-36.
Grignon, C. (1976) "Tristes topiques," *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (February): 32-42.
Grunwald, H. (1992) "The Year 2000," *Time* 139 (13): 73-6.
Guala, C. (1973) "The Use and the Significance of the Concept of Totality in the Work and Thinking of Marcel Mauss," *Sociologia* 7(1): 5-42.
Gupta, R. K. (1980) "Freud and Schopenhauer." Pp. 226-35 in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, edited by M. Fox. Totowa, NJ: Barnes & Noble.
Guyau,J. ([1885] 1907) *Esquisse d'une Morale Sans Obligation ni Sanetion*. Paris: Alcan.
- ([1887] 1909) *L'Irreligion de l'Avenir*. Paris: Alcan.
Habermas,J. (1970) *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon.
- (1979) *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon.
- (1981) "Modernity Versus Postmodernity," *New German Critique* 22: 3-14.
- (1984) *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon.
- (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
Halbwachs, M. ([1912] 1974) *La Classe Ouvriere et les Niveaux*. London: Gordon & Breach.
- (1918) "La Doctrine d'Emile Durkheim," *Revue Philosophique* 85: 353-411.
- (1925) "Les Origines Puritaines du Capitalisme," *Revue d'Histoire et de Philosophie Reli-*

gieuses. 5: 132-57.
- ([1930] 1978) *The Causes of Suicide.* London: Routledge & Kegan Paul.
- (1939) "Individual Conscience and Collective Mind," *American Journal of Sociology* 44: 812-22.
- ([1950] 1980) *The Collective Memory.* New York: Harper & Row.

Hall, J. A. (1988) *Liberalism: Politics, Ideology, and the Market.* Chapel Hill: University of North Carolina.

Hall, R. T. (1987) *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals.* New York: Greenwood Press.

Hamlyn, D. (1980) *Schopenhauer.* London: Routledge & Kegan Paul.

Harpham, G. (1976) "Time Running Out: The Edwardian Sense of Cultural Degeneration," *Clio* 5 (3): 282-301.

Harvey, D. (1985) *Consciousness and the Urban Experience.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1989) *The Condition of Postmodernity.* London: Basil Blackwell.

Hegel, G. W. F. ([1899] 1965) *The Philosophy of History.* New York: Dover.

Held, D. (1978) "Adorno," *New Society* 43(7): 185-7.

Hendin, H. (1964) *Suicide and Scandinavia: A Psycho-Analytic Study of Culture and Character.* New York: Grune & Stratton.

Henry, A. F. and Short, J. F. (1954) *Suicide and Homicide: Some Economic, Sociological, and Psychological Aspects of Aggression.* New York: Free Press.

Hermand, J. (1984) "All Power to the Women: Fascist Concepts of Matriarchy," *Argument* 26: 53-4.

Hirst, P. Q. (1975) *Durkheim, Bernard and Epistemology.* London: Routledge & Kegan Paul.

Hoffman, L. E. (1984) "Psychoanalytic Interpretations of Political Movements, 1900-1950," *Psychohistory Review* 13(1): 16-29.

Hohendahl, P. (1985) "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas's Critique of the Frankfurt School," *New German Critique* 35: 3-26.

Horkheimer, M. (1947) *The Eclipse of Reason.* New York: Oxford University Press.
- (1955) "Schopenhauer und die Gesellschaft," *Schopenhauer jahrbuch* 36: 49-57.
- (1971a) "Pessimismus Heute," *Schopenhauer Jahrbuch* 52: 1-8.
- (1971b) "Die Zeitgemassheit Schopenhauers," *Neue Zürcher Zeitung 21* March: 1.
- (1972a) "Bemerkungen zu Schopenhauer im Verhaltnis zu Wissenschaft und Religion," *Schopenhauer Jahrbuch* 53: 71-9.
- (1972b) *Critical Theory: Selected Essays.* New York: Herder & Herder.
- (1973) "The Authoritarian State," *Telos* 15 (Spring): 3-20.
- (1974) *Critique of Instrumental Reason.* New York: Seabury Press.
- (1978) *Dawn and Decline.* New York: Seabury Press.
- (1980) "Schopenhauer Today." Pp. 20-36 in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement,* edited by M. Fox. Totowa, Nj: Barnes & Noble.
- (1986) "Materialism and Morality," *Telos* 69: 85-118.

Horkheimer, M. and Adorno, T. (1972) *Dialectic of Enlightenment.* New York: Continuum Press.

Hübscher, A. (1989) *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context: Thinker Against the Tide,* translated by J. T. Baer and D. E. Cartwright. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Hynes, E. (1975) "Suicide and Homo Duplex," *Sociological Quarterly* 16(1): 87-104.

Ingram, D. (1986) "Foucault and the Frankfurt School: A Discourse on Nietzsche, Power, and Knowledge," *Praxis International* 6(3): 311-27.
- (1988) "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard," *Review of Metaphysics* 42(1):

51-77.
Izzo, A. (1980) "Durkheim and Socialism," *Critica Sociologica*. 55: 19-26.
Jacobs, J. (1980) *Adolescent Suicide*. New York: Wiley.
Jaksic, B. (1979) "A Contribution to C. Wright Mills's Intellectual Biography," *Socioloski Pregled* 13(3-4): 7-23.
James, W. ([1890] 1950) *The Principles of Psychology*. New York: Dover.
- ([1896] 1931) *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans.
Janaway, C. (1989) *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford.
Janik, A. and Toulmin, S. (1973) *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon & Schuster.
Jay, M. (1982) "Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research," *Thesis Eleven* 3: 72-87.
- (1984) *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1988) *Fin de Siecle Socialism and Other Essays*. London: Routledge.
Johnson, B. D. (1965) "Durkheim's One Type of Suicide," *American Sociological Review* 30: 875-86.
Jones, E. (1981) *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vols. 1-3. New York: Basic Books.
Jung, C. G. (1959) *Four Archetypes*. Princeton: Princeton University Press.
- (1961) *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon.
- (1966) *The Spirit in Man, Art, and Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- (1973) *Man and His Symbols*. New York: Dell.
Kaern, M., Phillips, B. S. and Cohen, R. S. (1990) *Georg Simmel and Contemporary Sociology*. Boston: Kluwer.
Kalberg, S. (1987) "The Origin and Expansion of *Kulturpessimismus*: The Relationship Between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany," *Sociological Theory* 5: 150-65.
Kant, I. ([1788] 1956) *Critique of Practical Reason*. Indianapolis: Bobbs Merrill.
- (1963) *On History*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Kanter, D. L. and Mirvis, P. H. (1989) *The Cynical Americans*. San Francisco: Josey-Bass.
Kasler, D. (1988) *Max Weber*. Chicago: University of Chicago Press.
Katz, J. (1988) *The Seductions of Crime*. New York: Basic Books.
Kellner, D. (1988) "Postmodernism as Social Theory," *Theory, Culture, and Society* 5(2-3): 239-70.
- (1989a) "Boundaries and Borderlines: Reflections on Jean Baudrillard and Critical Theory," *Current Perspectives in Social Theory* 9: 5-22.
- (1989b) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford: Stanford University Press.
- (1990) "Critical Theory and the Crisis of Social Theory," *Sociological Perspectives* 33 (1): 11-33.
Kennedy, G. (1987) "Fin de Siecle Classicism: Henry Adams and Thorstein Veblen, Lew Wallace and W. D. Howells," *Classical and Modern Literature 8(1)*: 15-21.
Kennedy, P. (1990) "Fin de Siecle America," *New York Review of Boks* 37 (11): 31-40.
Kierkegaard, S. (1954) *Fear and Trembling and the Sickness Unto Death*, translated by W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press.
Knapp, P. (1985) "The Question of Hegelian Influence Upon Durkheim's Thought," *Sociological Inquiry* 55: 1-15.
Kohlberg, L. (1981) *Essays in Moral Development*. San Francisco, CA: Harper & Row.
Kojeve, A. (1969) *Introduction to the Reasoning of Hegel*. New York: Basic Books.
Korthals, M. (1985) "The Critical Theory of the Early Horkheimer," *Zeitschrift für Soziologie* 14(

4): 315-29.
Kramer, F. W., Jell, B. and Werts, D. (1985) "Empathy-Reflections on the History of Ethnology in Pre-fascist Germany: Herder, Creuzer, Bastian, Bachofen, and Frobenius," *Dialectical Anthrapology* 9: 337-47.
Kroker, A. and Cook, D. (1986) *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics.* New York: St Martin's.
Kurzweil, E. (1990) *The Freudians: A Comparative Perspective.* New Haven: Yale University Press.
La Capra, D. (1972) *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher.* Ithaca: Cornell University Press.
Lalande, A. ([1926] 1980) *Vocabulaire Technique et Critique de la Phiiosophie.* Paris: Presses Universitaires de France.
- (1960) "Allocution." Pp. 20-3 in *Centenaire de la Naissance d 'Emile Durkheim.* Paris: Annales de l'Universite de Paris.
Laplanche,J. (1976) *Life and Death in Psychoanalysis,* translated by J. Mehlman. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Laplanche, J. and Pontalis, J. B. (1973) *The Language of Psychoanalysis.* New York: Norton.
Lasch, C. (1977) *Haven in a Heartless World.* New York: Basic Books.
- (1979) *The Culture of Narcissism.* New York: Norton.
- (1985) "Historical Sociology and the Myth of Maturity: Norbert Elias's 'Very Simple Formula,' *Theory and Society* 14(5): 705-20.
- (1986) "The Communitarian Critique of Liberalism," *Soundings* 69(1-2): 60-76.
- (1991) *The One and Only Heaven.* New York: Norton.
Lears, T. J. (1983) "In Defense of Henry Adams," *The Wilson Quarterly* 7: 82-93.
Leathers, C. G. (1986) "Bellamy and Veblen's Christian Morals," *Journal of Economic Issues* 20: 107-19.
- (1989) "Thorstein Veblen's Theories of Governmental Failure," *American Journal of Economics and Sociology* 48(3): 293-306.
Lepenies, W. (1978) "Norbert Elias: An Outsider Full of Unprejudiced Insight," *New German Critique* 15: 57-64.
Levi, V. and Amado, E. (1975) "Sin and Salvation in the Ontology of D. H. Lawrence," *Human Context* 7(2): 264-92.
Levy, A. (1904) *Stirner et Nietzsche.* Paris: Societe Nouvelle.
Luft, E. (1988) *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday.* Lewiston, NY: Mellen.
Lukacs, G. (1980) *The Destruction of Season,* translated by Peter Palmer. Atlantic Highlands: Humanities Press.
Lukes, S. (1985) *Emile Durkheim: His Life and Work.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Lutz, T. (1990) *American Nervousness, 1903: An Anecdotal History.* Ithaca: Cornell University Press.
Lyotard, J. (1984) *The Postmodern Condilion.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Machalek, R. (1979) "Thorstein Veblen, Louis Schneider and the Ironic Imagination," *Social Science Quarterly* 60(3): 460-4.
Magee, B. (1983) *The Philosophy of Schopenhauer.* New York: Oxford University Press.
Mann, T. (1939) *The Living Thoughts of Schopenhauer.* New York: Longmans, Green, and Co.
Manschreck, C. (1976) "Nihilism in the Twentieth Century: A View From Here," *Church History* 45: 85-96.
Marcus, S. (1984) *Freud and the Culture of Psychoanalysis: Studies in the Transition From Victorian Humanism to Modernity.* Boston: Allen & Unwin.
Marcuse, H. (1962) *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud.* New York: Random House.

Margolis, J. (1976) "The Concept of Disease," *The Journal of Medicine and Philosophy* 1: 238-54.
Maris, R. W. (1969) *Social Forces in Urban Suicide.* Homewood, IL: Dorsey Press.
Marks, S. R. (1972) "Durkheim's Theory of Anomie," *American Journal of Sociology* 80: 329-63.
Marx, K. ([1858] 1977) *Capital.* Vol. 1. New York: Random House.
- (1983) *The Portable Karl Marx,* edited by E. Kamenka. New York: Penguin.
Masaryk, T. ([1881] 1970) *Suicide and the Meaning of Civilization.* Chicago: University of Chicago Press.
Mauss, M. ([1950] 1979) *Sociology and Psychology.* London: Routledge & Kegan Paul.
Mayes, S. G. (1980) "Sociological Thought in Emile Durkheim and George Fitzhugh," *British Journal of Sociology* 31: 78-94.
Menand, L. and Schwartz, S. (1982) "T. S. Eliot on Durkheim: A New Attribution," *Modern Philology* 79: 309-15.
Menninger, K. (1966) *Man Against Himself.* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
Merton, R. K. (1957) *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press.
Mestrovic, S. G. (1988) *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology.* Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- (1991) *The Coming Fin de Siecle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism.* London: Routledge.
- (1992) *Durkheim and Postmodern Culture.* Hawthorne, NY: Adline de Gruyter.
Mestrovic, S. G. and Glassner, B. (1983) "A Durkheimian Hypothesis on Stress," *Social Science and Medicine* 17: 1315-27.
Mestrovic, S. G., Goreta, M. and Letica, S. (1993) *The Road From Paradise.* Lexington, KY: University Press of Kentucky.
Mill, J. S. (1968) *Auguste Comte and Positivism.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Mills, C. W. (1959) *The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press.
Mirowski, P. (1987) "The Philosophical Bases of Institutionalist Economics" *Journal of Economic Issues* 21: 1001-37.
Mischel, T. (1974) *Understanding Other Persons.* London: Basil Blackwell.
Mitzman, A. (1977) "Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis," *New German Critique* LO: 77-104.
Mizruchl, E. (1983) *Regulating Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Molitierno, A. (1989) "Georg Simmel's Cultural Narcissism: A Nonideological Approach," *Midwest Quarterly* 30(3): 308-23.
Moreland, K. (1989) "Henry Adams, the Medieval Lady, and the 'New Woman'." *Clio* 18: 291-305.
Mudragei, S. (1979) "The Problem of Man in the Irrationalist Teachings of Soren Kierkegaard," *Voprosy Filosofii* 33: 76-86.
Murphy, J. W. (1989) *Postmodern Social Analysis and Criticism.* New York: Greenwood.
Nandan, Y. (1970) *Emile Durkheim: Contributions to L 'Annee Sociologique.* New York: Free Press.
- (1977) *The Durkheimian School: A Systematic and Comprehensive Bibliography.* Westport, CT: Greenwood Press.
Neveu, E. (1990) "Sociostyles: Une *Fin de Siecle* Sans Classes," *Sociologie du Travail 32 (2):* 137-51.
Nietzsche, F. ([1874] 1965) *Schopenhauer as Educator.* South Bend, IN: Gateway.
- ([1874] 1983) *Untimely Meditations.* Cambridge: Cambridge University Press.
- ([1901] 1968) *The Will to Power.* New York: RandomHouse.
- (1968) *The Portable Nietzsche,* translated by W. Kaufmann. New York: Viking Library.
Nisbet, R. A. (1966) *The Sociological Tradition.* New York: Basic Books.

- (1974) *The Sociology of Emile Durkheim.* New York: Oxford University Press.

- (1976) *Sociology as an Art Form.* New York: Oxford University Press.

O'Keefe, D. L. (1982) *Stolen Lightning: A Social Theory of Magic.* New York: Random House.

Oliver, D. W. (1989) *Education, Modernity, and Fractured Meaning: Toward a Process Theory of Teaching and Learning.* Albany, NY: SUNY Press.

Park, R. E. and Burgess, W. E. (1921) *Introduction to the Science of Sociology.* Chicago: University of Chicago Press.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action.* Glencoe, IL: Free Press.

- (1948) "The Position of Sociological Theory," *American Sociological Review* 13: 156-64.

- (1962) "Psychoanalysis and the Social Structure." Pp. 46-62 in *Psychoanalysis and Social Science,* edited by H. Ruitenbeek. New York: Dutton.

- (1971) "Belief, Unbelief, and Disbelief." Pp. 207-46 in *The Culture of Unbelief,* edited by R. Caporale and A. Grumelli. Berkeley: University of California Press.

Partenheimer, D. (1988) "The Education of Henry Adams in German Phitosophy", *Journal of the History of Ideas* 49: 339-45.

Pearce, F. (1989) *The Radical Durkheim.* London: Unwin Hyman.

Pearlin, L. (1981) "The Stress Process," *Journal of Health and Social Behavior 22:* 337-56.

Piaget, J. (1926) *The Language and Thought of the Child.* London: Routledge.

- ([1932] 1965) *The Moral Judgment of the Child.* New York: Free Press.

- (1970) *Structuralism.* New York: Basic Books. Pickering, W. S.F. (1984) *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories.* London: Routledge & Kegan Paul.

Plato (1968) *The Dialogues,* translated by B. jowett. Oxford: Clarendon Press.

Pope, W. (1973) "Classic on Classic: Parsons's Interpretation of Durkheim", *American Sociological Review* 38(4): 399-415.

Popper, K. R. ([1934] 1961) *The Logic of Scientific Discovery.* New York: Science Editions.

Posnock, R. (1987) "Henry James, Veblen and Adorno: The Crisis of the Modern Self," *Journal of American Studies* 21 (1): 31-54.

Powell, E. H. (1958) "Occupation, Status, and Suicide: Toward a Redefinition of Anomie," *American Sociological Review* 23: 131-9.

Ranulf, S. (1939) "Scholarly Forerunners of Fascism," *Ethics* 50: 16-34.

Renouvier, C. (1892) "Schopenhauer et la metaphysique du pessimisme", *L'Annee Philosophique* 3: 1-61.

Restivo, S. (1991) *The Sociological World-view.* London: Basit Blackwell.

Riba, T. (1985) "Romanticism and Nationalism in Economics," *International Journal of Social Economics* 12: 52-68.

Ribot, T. (1874) *La Philosophie de Schopenhauer.* Paris: Librairie Gerner Bailliere.

- (1896) *The Psychology of Attention.* Chicago: Open Court.

- (1899) *German Psychology of Today,* translated by James M. Baldwin. New York: Charles Scribner's Sons.

Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven: Yale University Press.

- (1979) *Major Trends in Philosophy.* New York: Holmes Meier.

Riesman, D. (1950) *The Lonely Crowd.* New Haven: Yale University Press.

- (1953) *Thorstein Veblen: A Critical Interpretation.* New York: Charles Scribner's Sons.

- (1954) *Individualism Reconsidered and Other Essays.* Glencoe, IL: Free Press.

- (1956) *Constraint and Variety in American Education.* Lincoln: University of Nebraska Press.

- (1964) *Abundance For What?* Garden City, NY: Doubleday.

- (1976) "Liberation and Stalemate," *Massachusetts Review* 17 (4): 767-76.

- (1977) "Prospects for Human Rights," *Society* 15 (1): 28-33.
- (1980a) "Egocentrism," *Character 1 (5):* 3-9.
- (1980b) *On Higher Education: The Academic Enterprise in an Era of Rising Student Consumerism.* San Francisco: Jossey-Bass.
- (1981) "The Dream of Abundance Reconsidered," *Public Opinion Quarterly* 45 (3): 285-302.

Riesman, D. and Grant, G. (1978) *The Perpetual Dream: Reform and Experiment in the American College.* Chicago: University of Chicago Press.

Riesman, D., Gusfield, J. and Gamson, Z. (1970) *Academic Values and Mass Education.* Garden City, NY: Doubleday.

Riesman, D. and Jencks, C. (1968) *The Academic Revolution.* Garden City, NY: Doubleday.

Riesman, D. and Riesman, E. T. (1967) *Conversations in Japan: Modernization, Politics, and Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Roazen, P. (1968) *Freud: Political and Social Thought.* New York: Random House.

Roche, S. (1988) "Insecurity, the Feeling of Insecurity and Social Reconstruction: Comparalıle Ends to Two Centuries," *International Review of Community Development* 19 (Spring): 11-20.

Rojek, C. (1990) "Baudrillard and Leisure," *Leisure Studies* 9(1): 7-20.

Rosenau, P. (1992) *Postmodernism and the Social Sciences.* Princeton: Princeton University Press.

Rosenthal, A. S. (1978) "A Utarian Vision of the Frankfurt School," *Humanity-Society* 2(2): 90-103.

Ryan, B. E. (1982) "Thorstein Veblen: A New Perspective," *Mid American Review of Sociology* 7(2): 29-47.

Safranski, R. (1990) *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press.

Saint-Simon, H. ([1828] 1972) *The Doctrine of Saint-Simon,* translated by G. Iggers. New York: Schocken Books.

Schleiermacher, F. (1977) *Hermeneutics.* Missoula, MO: Scholars Press.

Schneider, L. (1948) *The Freudian Psychology and Veblen 's Social Theory.* Morningside Heights, NY: King's Crown Press.
- (1971) "Dialectic in Sociology," *American Sociological Review* 36: 667- 78.

Schoenfeld, C. G. (1962) "God the Father - and Mother: Study and Extension of Freud's Conception of God as an Exalted Father," *The American Imago* 19(3): 213-34.
- (1966) "Erich Fromm's Attacks Upon the Dedipus Complex A Brief Critique," *Journal of Nervous and Mental Disease* 141(5): 580-5.
- (1968) "Psychoanalytic Guideposts for the Good Society," *The Psychoanalytic Review* (Spring): 91-114.
- (1974) "International Law, Nationalism, and the Sense of Self: A Psychoanalytic Inquiry," *journal of Psychiatryand Law* (Fall) 303-17.
- (1984) *Psychoanalysis Applied to the Law.* Port Washington, NY: Associated Faculty Press.

Schoenfeld, E. (1987) "Militant Religion." Pp. 125-37 in *Religious Society,* edited by W. Swatos. Westport, CT: Greenwood Press.
- (1989) "justice: An Illusive Concept in Christianity," *Review of Religious Research* 30: 236-45.

Schopenhauer, A. ([1813] 1899) *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and On the Will in Nature.* London: G. Bell & Sons.
- ([1818] 1969a) *The World as Will and Representation,* translated by E. F.J. Payne. Vol. 1. New York: Dover.

- ([1818] 1969b) *The World as Will and Representation,* translated by E. F.J. Payne. Vol. 2. New York: Dover.
- ([1841] 1965) *On the Basis of Morality.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- (1970) *Essays and Aphorisms.* London: Penguin.
- (1985) *Early Manuscripts (1804-1818).* Oxford: Berg.

Schorske, C. (1980) *Fin de Sitele Vienna: Politics and Culture.* New York: Alfred A. Knopf.

Schwartz, H. (1990) *Century's End: A Cultural History of the Fin de Sitele.* New York: Doubleday.

Scott, B. A. (1986) "The Decline of Literacy and Liberal Learning," *Journal of Education* 168 (1): 105-16.

Selye, H. (1974) *Stress Without Distress.* Philadelphia: Lippincott. Shneidman, E. S. (1969) *On the Naturl' of Suicide.* San Francisco: Josey Bass.
- (1972) "Classifications of Suicidal Phenomena." Pp. 10-43 in *Self Destructive Behavior,* edited by B. Q. Hafen. Minneapolis: Burgess.

Showalter, Elaine (1990) *Sexual Anarchy: Cender and Culture at the Fin de Siecle.* New York: Viking.
- (1978) *The Stress of Life.* New York: McGraw-Hill.

Sica, A. (1984) "The Unique Sociology of Norbert Elias," *Mid American Review of Sociology* 9(1): 49-78.
- (1988) *Weber, Irrationality, and Social Order.* Berkeley: University of California Press.

Siebert, R. .J. (1979) *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transandenl.* Lanham, MD: University Press of America.

Simmel, G. (1902) "Tendencies in German Life and Thought Since 1870," *International Monthly* 5: 93-111.
- ([1907] 1986) *Schopenhauer and Nietzsche.* Amherst: University of Massachusetts Press.
- ([1921] 1971) "Eros, Platonic and Modern." Pp. 235-48 in *On Individuality and Its Social forms,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
- (1971) *On Individuality and Its Social forms.* Chicago: University of Chicago Press.

Simon, B. (1978) *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry.* Ithaca: Cornell University Press.

Sloterdijk, P. (1987) *Critique of Cynical Reason,* translated by Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Smart, B. (1992) *Modern Conditions, Postmodern Controversies.* London: Routledge.

Sonn, R. D. (1989) *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siecle France.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Sorokin, P. (1943) *The Crisis of Our Age.* New York: E. P. Dutton.
- (1944) *Russia and the United States.* New York: E. P. Dutton.
- (1947) *The Ways and Power of Love.* New York: American Book Company.
- (1948) *The Reconstruction of Humanity.* Boston: Beacon Press.
- (1957) *Social and Cultural Dynamics.* New York: American Book Company.
- (1959) *Social and Cultural Mobility.* Glencoe, IL: Free Press.
- (1963) *A Long Journey: The Autobiography of Pitirim A. Sorokin.* New Haven, CT: College and University Press.

Spengler, D. ([1926] 1961) *The Decline of the West. Vol.* 1. *Form and Actuality,* translated by Charles F. Atkinson. New York: Alfred A. Knopf.
- ([1928] 1961) *The Decline of the West. Vol.* 2. *Perspectives on World History,* translated by Charles F. Atkinson. New York: Alfred A. Knopf.

Stanfield, J. R. (1989) "Veblenian and Neo-Marxian Perspectives on the Cultural Crisis of Late Capitalism," *journal of Economic Issues* 23 (3): 717-34.

Staude, J. R. (1976) "From Depth Psychology to Depth Sociology: Freud, Jung, and Levi-Stra-

uss," *Theory and Society* 3 (3): 303-38.
Steinmetz, S. K. and Straus, M. A. (1974) *Violence in the Family*. New York: Harper & Row.
Stevens, A. (1983) *Archetypes*. New York: Quill.
- (1989) *The Roots of War*. New York: Paragon.
Stokes, John. (1989) *In the Ninetil's*. Chicago: University of Chicago Press.
Sulloway, F. J. (1979) *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. Cambridge: Harvard University Press.
Suto, M. (1979) "Some Neglected Aspects of Veblen's Social Thought," *Social Science Quarterly* 60(3): 439-53.
Synnott, A. (1987) "Lions, Tigers and Cows: Zoological Sociology and Anthropology," *Society* ll (2): 9-12.
Teich, M. and Porter, R. (1990) *Fin* de *Siecle and Its Legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tertulian, N. and Parent, D. J. (1985) "Lukacs, Adorno and German Classical Philosophy," *Telos* 63: 79-96.
Tilman, R. (1985) "The Utopian Vision of Edward Bellamy and Thorstein Veblen," *Journal of Economic Issues* 19(4): 879-98.
Tocqueville, A. ([1845] 1945) *Democracy* in *America*. Vol. 1. New York: Vintage.
Tomasic, D. (1948) *Personality and Culture* in *Eastern European Politics*. New York: George W. Stewart, Publisher.
- (1953) *The Impact of Russian Culture* on *Soviet Communism*. Glencoe, IL: Free Press.
Tönnies, F. ([1887] 1963) *Community and Society*, translated by C. Loomis. New York: Harper & Row.
- ([1921] 1974) *Karl Marx: His Life and Teachings*, translated by C. Loomis and I. Paulus. Lansing: Michigan State University Press.
- (1961) *Custom: An Essay* on *Social Codes*. New York: Free Press.
Torpey, A. (1986) "Ethics and Critical Theory: *From* Horkheimer to Habermas," *Telos* 69: 68-84.
Trigg, R. (1985) *Understanding Social Science*. New York: Basil Blackwell.
Turner, B. (1984) The *Body and Society*. London: Basil Blackwell.
- (1985) "Review of *The Civilizing Process* by N. Elias," *Theory, Culture and Society* 2(3): 158-61.
- (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
Veblen, T. ([1899] 1967) *The Theory of the Leisure Class*. New York: Penguin Books.
- ([1910] 1943) "Christian Morals and the Competitive System." Pp. 200-28 in *Essays* in Out *Changing Order*, edited by L. Ardzrooni. New York: Viking.
- ([1915] 1964) *Imperial Cermany and the Industrial Revolution*. New York: Sentry Press.
- (1917) *An Inquiry Into the Nature of Peace and the Terms of its Perpetuation*. New York: Macmillan.
- ([1919] 1961) *The Place of Science* in *Modern Civilization*. New York: Russell & Russell.
- (1943) *Essays* in Out *Changing Order*. New York: Viking.
- (1948) The *Portable Veblen*, edited by Max Lerner. New York: Viking.
- (1973) *Essays, Reviews, and Reports*. New York: Sentry Press.
Vitz, Paul C. (1988) *Sigmund Freud's Christian Unconscious*. New York: Guilford Press.
Waller, W. T. (1988) "The Concept of Habit in Economic Analysis," *Journal of Economic Issues* 22: 113-26.
Wallwork, E. (1972) *Durkheim: Morality and Milieu*. Cambridge: Harvard University Press.
Waugaman, R. (1973) "The Intellectual Relationship Beween Nietzsche and Freud," *Psychiatry* 36(4): 458-67.
Weber, E. (1987) *France, Fin* de *Siecle*. Cambridge: Harvard University Press.

Weber, M. ([1904] 1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by T. Parsons. New York: Charles Seribner's Sons.
Weinstein, F. and Platt, G. (1973) *Psychoanalytic Sociology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Wells, H. G. (1906) *The Future* in *America: A Search After Realities*. New York: Harper & Brothers.
- (1928) *The Way the World is Going*. London: Benn.
- (1935) *The New America: The New World*. London: Cresset.
- (1939) *The Fate of Man*. New York: Longmans.
West, D. J. (1967) *Murder Followed by Suicide*. Cambridge: Harvard University Press.
Whimster, S. and Lash, S. (1987) *Max Weber, Rationality, and Modernity*. Boston: Allen & Unwin.
Whitebook, J. (1988a) "Reconciling the Irreconcilable? Utopianism After Habermas," *Praxis International* 8 (1): 73-90.
- (1988b) "Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Social Theory," *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 11 (3): 415-46.
Wilson, E. (1978) On *Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.
Wrong, D. (1961) "The Oversociallied Conception *of* Man in Modern Sociology," *American Sociological Review* 26: 183-93.
Wulf, E. J. (1987) "The Semiophoric Body," *Societies* 15: 21-3.
Wundt, W. ([1886] 1902) *Ethics: An Investigation of the Facts and Laws of the Moral Life*. New York: Macmillan.
Zilboorg, G. (1939) "Sociology and the Psychoanalytic Method," *American Journal of Sociology* 31: 341-55.

İNDEKS

UYGAR BARBARLIK

STJEPAN G. MESTROVİC

- *20. yüzyılın sonuyla (fin de sicle) milenyumun sonunun (fin de millennium) kesiştiği, içinde bulunduğumuz zaman diliminde, uygar dünya olarak adlandırılan olguyu nasıl algılayabiliriz?*
- *Uygarlığın zirvesinde miyiz, yoksa çağdaş barbarlığı mı yaşıyoruz?*
- *Modernlik'i çağdaş bir barbarlık olarak adlandırmak mümkün mü?*

Oluşturmaya çalıştığım bu yeni teorik yaklaşım, insanın uygarlık tarafından evcilleştirilemeyeceği varsayımında bulunan bir tür eleştiri teorisidir. Bu yaklaşım, kökenleri Platon'a kadar geri götürülebilecek, görünürde çözümlenemez gibi duran, insanın erdemi nasıl öğretebileceği ya da iyi bir toplum oluşturmada nasıl başarı sağlayabileceği sorununu gündeme getirmektedir. Bu çalışmanın amacı bu soruya bir cevap bulmak değil; fakat barbarlık sorununu yeni bir yaklaşımla ele almaktır.

Burada ileri sürülecek argümanın tezat içeren doğasına rağmen, bu yaklaşımı ciddiye almak isteyen, 20. yüzyılın ana hatlarına öyle bir göz atmalı ya da düzenli bir şekilde CNN izlemelidir. Bu yüzyıl, Nazizmden Komünizme ve sözde Demokrasiye kadar, siyasal spektrumun her iki ucuna mensup yaklaşımlarca desteklenen yüce "rasyonel" amaçlar uğruna hayatlarını veren kurbanların kanlarıyla yoğrulmuş bir yüzyıldır. Son Çözüm'den, Glug'a, Hiroşima'ya, Körfez Savaşı'na, eski Yugoslavya'daki vahşi savaş örneklerine ve şimdilerde İkinci Körfez Savaşı'na bakıldığında sosyal bilimciler, artık daha ne kadar, insanlığın giderek barbarlıktan uzaklaştığını söyleyebilir. İkincisi, rasyonalitenin alternatifi olarak merhameti teklif ediyorum. Şayet rasyonalite toplumları birarada tutma noktasında yetersiz kalıyorsa, toplumsal düzenin empatinin ve merhametin diğer türevlerinin daha güçlü yapılarına bağlı olabileceğini ileri sürüyorum.

Stjepan G. Mestrovic: Teksas A&M Üniversitesinde Sosyoloji Profesörü





AÇILIM KİTAP
İstanbul Kitap Kültür Merkezi
Büyükreşit Paşa Cad. No:22/16
Vezneciler İstanbul
(212) 520 98 90 - 527 06 77

isbn 975-352-205-3



9 789753 522052